

• GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL NO. **205/R.H.R.**
25776

D.G.A. 79.

88
195-17





REVUE

117

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-CINQUIÈME



金瓶梅詞話卷之四十五 武大郎病故 潘金蓮服藥 武大郎病故 潘金蓮服藥

ANNALES DU MUSÉE QUIMET

REVUE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

REVUE POUR LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LA COLLABORATION DE

M. A. BARTH, membre de la Société Asiatique; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DEHABE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; L. A. HILL, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; D. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPÉTIER, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France; C. P. THIEB, professeur à l'Université de Leyde, etc.

TREIZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-CINQUIÈME

25776



205

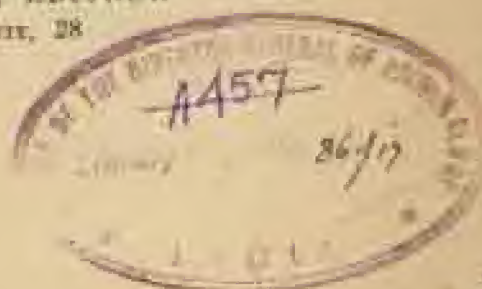
R.H.R.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE ROYALE, 28

1892



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 25726
Date..... 18-2-57
Call No. 205/5.11. R

SUR L'ENNEADE

COLLÈGE CRITIQUE DE LA SCIENCE ÉGYPTIENNE

A. Wiedemann, *Die Religionen der alten Ägypten*, Münster, W. Aschendorffsche Buchhandlung, 1883, in-8, 178 p. (2^e volume des *Darstellungen aus dem Gebiete der völkerverständlichen Religionsgeschichte*).

Victor von Strass und Torney, *Der altägyptische Götterglaube*, 1^{er} Theil, *Die altägyptischen Götter und Götterreigen*, 1-336 p.; 2^{er} Theil, *Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens*, 1-404 p.; 2 vol. in-8, Heidelberg, C. Winter, 1890-1891.

Les deux ouvrages dont voilà le titre se recommandent par des qualités fort sérieuses et méritent l'un et l'autre une étude approfondie. Le premier est l'œuvre d'un égyptologue de métier. M. Alfred Wiedemann, qui, après avoir débuté fort jeune, s'est fait connaître par une série non interrompue de travaux remarquables sur l'histoire et l'archéologie de l'Égypte antique. Nous devons le second à un diplomate, M. de Strass et Torney, qui n'est pas égyptologue pratiquant, — du moins je n'ai jamais rencontré aucun mémoire de lui dans les recueils spéciaux d'égyptologie, — mais qui est fort au courant de toutes nos recherches, même les plus récentes, et qui semble être en état de vérifier nos traductions sur l'original, sinon de traduire les textes. Ses études sur la littérature religieuse de la Chine lui ont servi comme d'introduction à l'examen des doctrines égyptiennes et lui ont fourni des termes de comparaison précieux. L'ouvrage de M. Wiedemann n'est guère qu'un manuel où il fallait résumer, en moins de deux cents pages, tout ce que les théologiens, les savants, et en général les amateurs de l'antiquité ont besoin de savoir sur les religions de l'Égypte. Celui de M. de Strass est un

essai de reconstitution de la religion égyptienne et de son histoire, où l'auteur n'était pas tenté de s'enfermer dans un nombre déterminé de pages; il y en a déjà deux volumes qui sont leiti d'épuiser la matière. Ils représentent assez exactement l'un et l'autre les deux tendances opposées qui entraînent depuis peu les égyptologues. M. Wiedemann assemble les faits, les constate, les ordonne et les soumet au lecteur, en se gardant bien la plupart du temps d'en tirer des conclusions d'ensemble; elles lui paraissent le plus souvent dépasser les prémisses que nous pouvons établir en l'état présent. M. de Strasse suppose une bonne partie des faits déjà connus et y fait plutôt allusion qu'il ne les expose, mais il essaie de les interpréter, d'en extraire l'esprit du sacrement égyptien et de les mettre d'accord avec les idées générales qu'il s'est faites sur l'histoire des religions; bref, il a son système solidement déduit des principes qu'il s'est posés *a priori* et qu'il applique à la reconstitution de la religion égyptienne.

Le plan de M. Wiedemann est fort simple et fort clair. Après un court chapitre d'introduction (p. 1-9) où sont rappelées rapidement, entre autres matières préliminaires, les conditions politiques au milieu desquelles la religion égyptienne s'est développée, l'auteur aborde son sujet par trois chapitres, consacrés aux différentes questions qui se rattachent à la personne du Soleil, *la Religion solaire* (p. 9-28), *les légendes solaires* (p. 28-45), *la course du Soleil dans l'enfer* (p. 45-59). C'est un quart environ du volume qui est consacré au Soleil, et l'importance qu'a ce dieu en Égypte justifie pleinement la large part qui lui est faite. M. Wiedemann insiste naturellement sur les formes héliopolitaines du dieu Râ, et sur les formes qui s'y rattachent Harakhti, Harmiri (Horus-les-deux-yeux), Harmakhout (l'Horus des deux Horizons), Harneubi, l'Horus d'or, l'épervier victorieux, Khopri, Toumon, Shou, Atoum, la disque solaire des rois de la XVIII^e dynastie. Des notices brèves sur chacun de ces dieux sont suivies de traductions nouvelles des hymnes du *Livre des Morts* adressés à Râ (ch. xv), des légendes relatives à la vieillesse de Râ, à la façon dont le dieu la fusa et dont il détruisit une partie de l'humanité, enfin des textes d'éloge, publiés il y a plus de vingt

ans par Naville, et où la déesse de Sit par Horus d'Edfon est représentée tout au long. Une analyse des ouvrages gravés dans les tombes royales thébaines, et dont j'ai traduit le plus important ici-même, il y a quelques années¹, nous montre le soleil traversant le royaume des ténèbres et salué par les âmes qui vivent dans le domaine des douze heures de la nuit. On trouvera réunies dans les deux chapitres qui suivent toutes les notions nécessaires à l'intelligence des principaux dieux que les Égyptiens adoraient à côté de Râ ou de son groupe (p. 59-81), et de ceux qu'ils avaient empruntés à leurs voisins aux différentes époques de leur histoire (p. 81-99). Une vingtaine de pages (p. 99-109) traitent du culte des animaux en général et de chacun des dieux qui se confondaient dans le corps des bêtes. Océris et son cycle de dieux (p. 109-123), ainsi que la doctrine astrale de l'immortalité (p. 123-139), occupent moins de place qu'on ne leur en accorde d'ordinaire, mais je suis loin d'en faire un reproche à M. Wisdomann. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous sommes dupes d'une véritable illusion d'optique. Comme nous avons conservé surtout les tombeaux des Égyptiens, leurs momies, leur mobilier et leurs livres funéraires, les documents relatifs aux dieux morts s'emportent beaucoup, par la nombre et par l'importance, sur ceux que nous avons des dieux vivants. Il n'en sera plus de même pour nous quand on aura copié et publié in extenso les quelques temples qui subsistent; à plus forte raison n'en était-il pas de même pour les anciens Égyptiens qui ont connu et ces temples-là et tant d'autres qui ont péri. La préoccupation des divinités mortes était grande sans doute chez eux; mais n'approchait pas, tout s'en faut, de l'intérêt qu'on portait aux dieux vivants. Les dieux morts étaient les dieux de l'avenir et du passé, ceux des ancêtres qu'on vénérât, et ceux auxquels on serait soumis plus tard, quand on serait soi-même un ancêtre. Ils avaient donc leur culte, leurs fêtes, leurs jours qui leur appartenaient, leurs offrandes auxquelles on assistait comme chez nous

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII-XVIII, Les *Hypogées royales de Thèbes*.

aux solennités de la Toussaint; mais ces jours-là se complaisaient aisément, et une fois passés, le feste de l'année apportait tout entier à la vie et à ses devoirs. C'étaient ces derniers de qui dépendait ce que le gros des hommes a préféré toujours aux joies idéales mais lointaines et irréalisables d'une autre existence, les joies tangibles et positives de l'existence présente, le bien-être, la fortune, les honneurs, la faveur du pharaon, toutes choses qu'Osiris et ses compagnons à face verte ne dispensaient pas, mais que le Soleil et ses semblables prodiguaient à leurs adorateurs. Le nombre de pages que M. Wiedemann attribue aux divinités oubliées est donc plutôt exagéré que trop restreint: il répond à peu près à la place que ces divinités tenaient dans la pensée journalière du peuple égyptien. Les deux derniers chapitres sont consacrés à ce que M. Wiedemann appelle, d'accord avec la mode courante, mais improprement je crois, les sciences sacrées (p. 139-164) et à l'usage des amulettes (p. 164-171). La magie et ses auxiliaires n'étaient pas des sciences cachées; on les pratiquait ouvertement comme la médecine, et elles n'étaient qu'une variante de la religion, dont les pratiques se confondaient souvent avec celles de la religion même. Les formules en étaient de véritables prières, et, prières ou formules, la plupart des invocations qu'on adressait aux dieux exigeaient, pour que l'effet en durât, la fabrication d'une amulette. M. Wiedemann a donc eu raison de terminer son manuel par un examen rapide de ces pratiques, que nous traitons de superstitions et qui ne nous inspirent guère que de la pitié, mais que tous les peuples anciens ont tenues en grande estime, et qui ont exercé une influence décisive sur le développement de toutes les religions antiques.

Les deux parties de l'ouvrage de M. de Strasse forment chacune en tout en soi. La première, parue en 1889, mais conçue huit années auparavant et remaniée sans cesse à mesure que les découvertes de ces derniers temps apportaient des matériaux nouveaux à l'auteur, contient les faits connus jusqu'à présent sur les dieux de l'Égypte, leurs dogmes et leurs légendes, et s'étend des temps les plus anciens jusqu'à la fin de l'époque classique, c'est-à-dire de la période thébaine. M. de Strasse dé-

claire dès le début (p. 23-31) qu'il adopte les idées exprimées par Schelling dans sa *Philosophie de la Mythologie*, sur l'origine des dieux et leur développement, « découvertes qui, aujourd'hui qu'elles sont faites, paraissent si naturelles, et s'éclairent d'une si vive lumière qu'on s'étonne de voir qu'elles n'aient pas été faites depuis bien longtemps ». Il s'étudie donc à déterminer la succession des concepts divins et des dieux qui composent la religion de l'antique Égypte, puis il fixe autant que possible par des textes l'apparition et le caractère de chacun d'eux. Ils étaient de toute antiquité groupés en trois Ennéades dont la plus haute « la Grande Ennéade d'Héliopolis » nous est seule connue par le menu. M. de Strasson conclut de l'examen des listes réunies par Brugsch dans son *Thesaurus*¹, qu'elle se composait d'un corps invariable de neuf divinités, Shou, Tefnout, Sékou, Nout, Osiris, Isis, Set, Nephthys, Horus, auquel se rattachent, en avant et en arrière, d'autres dieux dont le nom et la disposition varient selon les époques. Les neuf représentent les plus anciens dieux, que l'auteur partage en trois groupes et étudie l'un après l'autre. Le premier groupe inclut pour lui Shou et Tefnout (p. 41-58). Il place devant eux un dixième être, Nou, qui n'est exactement ni l'eau primordiale, ni le ciel, mais un dieu fort ancien, commun à l'humanité entière, au temps où l'humanité ne s'était pas encore dispersée, un dieu unique en qui vivait la puissance divine perdue dans les profondeurs du ciel, le même qui est Tidan pour les Chinois, Dyâus pour les peuples pré védiques, Ouranos-Okéanos pour les tribus préhelléniques. Au début, le dieu est lui-même l'Océan céleste et l'Océan céleste est lui-même le dieu : plus tard seulement on sépara le dieu du fait naturel, quand d'autres dieux furent nés de lui. Les textes, tant ceux des Pyramides que de l'époque classique, montrent qu'il y eut un temps où les Égyptiens n'avaient que ce seul dieu céleste, comme les autres races humaines : c'était un monothéisme, mais un monothéisme mythologique, puisque le dieu qu'il proposait à la vénération des hommes était confondu avec un phénomène de la nature. Porté

1) H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, t. IV, p. 522-730.

au féminin par l'adjonction de *et*, il devient Nouït (*Ourania*), que les textes appellent sa fille : donc Nouït aurait dû procéder immédiatement de Nou dans la conscience égyptienne, et l'on pourrait s'étonner de la voir placée derrière Shou et Tefnout, si la nature de ceux-ci n'expliquait cette anomalie apparente. Shou est, comme son nom l'indique, l'étendue, l'atmosphère, la région des nuages et des vents qui sépare le ciel de la terre : Tefnout, la sœur jumelle de Shou, est l'eau qui tombe du ciel, entraînant la pluie et la rosée. Noult, Shou, Tefnout représentant donc à eux trois tout ce qu'il y a de sensible à l'homme dans le concept de Nou. Lorsqu'ils prirent un corps, Nou, dépouillé par eux de tout ce qui le mettait en contact direct avec l'homme, dut reculer aux seconds plans et s'y perdre : sa divinité passa aux eux et ne lui fut plus qu'un souvenir. Mais du moment que Shou et Tefnout lui présentaient son être et son sang, Nouït devenait pour eux ce qu'elle avait été pour Nou, une forme féminine issue d'eux, une fille. En résumé, Shou et Tefnout sont au premier degré de l'Énéade parce qu'ils représentent le *diacé* ciel primitif Nou.

Le second groupe (p. 70-76) n'a que deux membres Sibou, la terre, Noult, la forme féminine, la fille de Nou, le ciel. Ce couple dut être des premiers à se développer dans les temps préhistoriques, dès l'apparition du polythéisme. Un vieux mythe nous apprend que Sibou, le dieu de la terre, s'approcha de Noult, au temps que la déesse était encore enfermée dans sa mère Tefnout : la consommation du mariage lui donna la force de sortir violemment du sein maternel et de s'étendre, comme ciel, au-dessus de toutes choses et de Tefnout, par la faveur de son père Shou. Shou, sa femme Tefnout, leur fille non encore née Noult, sont représentées ici comme ne faisant qu'un tout ; c'est seulement au contact de la terre que le firmament étoilé (Noult) se produit comme déesse indépendante, et se trouve par là élevé au-dessus des eaux célestes (Tefnout) de l'atmosphère (Shou) et de tout ce qui existe. Noult est donc la donneuse de vie, qui reçoit les dieux auprès de soi, répartit les âmes humaines qui viennent à elle parmi ses étoiles. Le troisième groupe (p. 76-173) se compose de ses en-

lants Osiris, Isis, Sit, Nephthys, Horus, auxquels M. de Strasse joint Hathor. Ces divinités représentaient primitivement autant d'étapes différentes dans la mythologie égyptienne, mais leurs mythes sont si bien mêlés dans la tradition qu'il est presque impossible de se les figurer séparés l'un de l'autre. On voit pourtant, par l'analyse des textes, que la légende de la vie d'Osiris et de son meurtre par Sit appartenait au peuple entier dès le temps où, réuni en un seul corps, il descendit sur les rives du Nil. Chaque des groupes qui s'établit dans les diverses parties de la vallée le conserva comme sien, et en fit un culte local, si bien qu'au moment où la monarchie de Ménéès les rassembla de nouveau en un seul fût, il y avait entre la cataracte et la mer, quarante sanctuaires d'Osiris et autant de tombeaux du dieu. C'est afin d'expliquer cette multiplicité qu'on imagina le déplacement du dieu par Sit et les nombreuses légendes qui s'y rapportent. Chaque siècle qui suivit apporta à la donnée première des additions qui la dénaturèrent et rendent parfois difficile d'en relever la trace. M. de Strasse a essayé pourtant de retrouver les concepts qui se cachent sous chacun des dieux du toutaléme groupe, l'ordre dans lequel ils naquirent et se succédèrent, bref, d'établir l'histoire et la chronologie du groupe osirien (p. 171-184) ¹. Les premiers Égyptiens, arrivant aux bords du Nil, avaient déjà leurs dieux Non, Sibou, Nouh, et ceux-ci leurs prêtres, dont les plus intelligents, mécontents du désordre et de la barbarie qui régnaient autour d'eux, aspirèrent à trouver un sauveur qui les en délivrât. « Comme ce sauveur ne pouvait leur manquer, Osiris naquit, en d'autres termes, le dieu du droit, de l'ordre, de la moralité, de la bonte bienveillante entra dans la conscience, non assurément, sans avoir été au préalable aperçu et prédit par quelqu'un.

« Essayons de nous représenter l'événement historique. La première lutte contre les forces de la nature, contre le sol éperdument sauvage, contre le monde des animaux carnassiers et venimeux qui le rendaient hostile à l'homme, était heureusement

¹ Cf. t. II, p. 124 sqq., le développement des idées recueillies dans les pages du premier volume dont je me donne l'analyse et la traduction partielle.

achevée. On s'était établi, acclimaté, on voulait jouir aussi tranquillement que possible des fruits de cette victoire. Mais la multitude elle-même, avec ses passions effrénées, ne permettait pas qu'on y réussît, car chacun voulait, comme c'est l'instinct inné à l'homme, ne tenir compte que de soi, n'obéir qu'à ses caprices, à sa volonté particulière; à quel des deux regus jusqu'alors ne s'opposaient nullement. C'est à ce moment que s'avance dans le nouveau dieu, dans Osiris, une force bienfaisante, qui, en tant qu'*Être bon* (Dionophros), appelle tous les hommes à l'union, à la paix, à la justice, à la moralité, par la bouche et par l'influence des prêtres. Quand la légende rapporte que le dieu exerça le pouvoir sur le peuple en ce sens et atteignit, comme tant, le but de ses efforts, cela doit s'entendre des meilleurs du peuple, des plus prévoyants qui, par suite, étaient les plus influents, de beaucoup d'hommes qui avaient souffert impatiemment de l'état actuel des choses et qui s'associèrent aux serviteurs et aux prophètes d'Osiris, à ses prêtres, par quoi ceux-ci, lorsque leurs partisans furent assez nombreux, devinrent le pouvoir dirigeant dans la nation, devant qui les opposants et les réfractaires ne purent s'empêcher eux-mêmes de courber la tête. Car le juste et la moralité, prêchés ouvertement pour la première fois aux hommes, trouvent toujours un écho dans la conscience de l'homme, si bien qu'il n'ose se mettre en travers de leur marche, quoi qu'il en ait et ne fût-ce qu'en passant¹.

Osiris était représenté semblable à l'homme : de fait, il était le premier homme, et il devait subir toutes les misères de l'humanité, jusqu'à la mort. Mais il était en même temps un dieu, et il ne pouvait mourir de la main d'un dieu : c'est l'origine et la raison d'être du dieu SII. — Il restait encore, après les réformes d'Osiris, des gens qui avaient de l'inclination pour le vieil état de choses, parce qu'il laissait toute liberté à leur égoïsme personnel; d'autres à qui le sacerdoce était odieux, d'autres enfin à qui le repos et l'amour de la paix chez le peuple paraissaient être un danger en face des ennemis du dehors. Tous ceux-là

[1] V. von Siccardi, *Der altägyptische Götterglaube*, p. 175-179.

étaient en ferment un parti violent, turbulent, qui, dans sa ré-
pulsion naturelle pour Osiris, chercha un autre dieu qui lui fût
opposé. Car, comment ces anciens hommes auraient-ils pu dé-
meurer longtemps sans un dieu qui répondît à leurs tendances, à
leurs désirs, à leurs vœux? Ils ne pouvaient rester unis qu'à la
condition d'en avoir un. C'est ainsi que le dieu de la lutte, de la
violence et du meurtre, Sit, leur apparut et, puisqu'ils reje-
taient Osiris et sa légitimité, leur apparut comme le successeur
immédiat de Seb, pour quoi le développement postérieur du
mythe fit frères Osiris et Sit. Aussi longtemps qu'Osiris tint
leur dieu éloigné du pouvoir, ils ne purent que conspirer dans
l'ombre et se créer des partisans. Mais quand le parti se sentit
assez fort, encouragé et conduit par son dieu, peut-être aussi
aidé par la trahison. Ilbrisa la puissance bienfaisante des prêtres,
anéantit en ce monde la domination d'Osiris et s'empara de la
suprématie sur le peuple. Ainsi commença le règne de Sit durant
lequel le culte d'Osiris fut entièrement opprimé, et peut-être
s'ouvrit une longue période héroïque antérieure à l'histoire et de
laquelle nous ne savons rien encore. Tels sont en à peu près les
événements qui s'accomplirent, car il nous est dit que Sit gou-
verna un certain espace de temps l'Égypte, c'est-à-dire la con-
science du peuple égyptien.

Le mythe nous apprend assez clairement comment s'opéra
la réaction qui se manifesta par la suite dans la disposition du
peuple. Les conséquences naturelles de l'événement, les analogies
historiques et le caractère du peuple égyptien servent à l'éclaircir.
L'anéantissement violent du culte d'Osiris, accompli sans que
le dieu put opposer la moindre résistance, la disparition simulta-
née du monde d'en haut, avait établi solidement la croyance
qu'il était mort. Sit lui avait arraché la vie d'un-bis et ses par-
tisans secrets ne pouvaient plus l'adorer que comme défunt. Ses
adversaires eux-mêmes pouvaient le reconnaître comme tel, à
la condition de contester en même temps la légitimité de sa suc-
cession au trône de Seb. Mais la semence qui avait été répandue
au temps de sa domination ne pouvait périr, et l'oppression dont
le parti vainqueur l'écrasait rendait le souvenir des temps

heureux qu'on lui devait d'autant plus vivace et d'autant plus douloureux. C'est ce que nous racontent, comme un écho lointain, les accents de deuil des deux *Pléiades*. Car Ousit était à n'en pas douter la conscience qui s'était mariée à Osiris, et Nebih'at la conscience qui, après s'être d'abord abandonnée à Set, s'était détournée de lui après son crime et était revenue à Osiris. L'oppression éveilla bientôt dans l'âme des opprimés une aspiration vivante à un retour de l'esprit qui avait été ômis par Ousit, et les remplît en même temps d'une colère violente contre les oppresseurs et leur dieu. Et ce fut là ce qui aida Ousit, ce qui nûla la conscience qui appelait de ses vœux le retour d'Osiris, à donner naissance à un nouveau dieu; un nouveau dieu qui avait été déjà éroqué par la disparition d'Osiris, par qui l'esprit d'Osiris revint au monde, qui surmontait Set en force et en bravoure, et qui fit part à ses partisans de ses qualités :

— Au commencement il fallut nécessairement cacher aux masses la connaissance de ce dieu et son culte; en d'autres termes Hor vint au monde en secret. Ses partisans s'accrurent dans l'ombre; en d'autres termes, il grandit en cachette, nourri et abîmé par Ousit et Nebih'at. Si la légende raconte encore qu'il partit en guerre sans prévenir Ousit, peut-être est-ce que les plus énergiques et les plus résolus du parti se soulevèrent avant qu'on se crût prêt pour une lutte ouverte. Ils n'en furent pas moins victorieux. Si le mythe raconte encore qu'Hor fit prévaloir le droit de son père Osiris en haïnant Set, mais qu'il eut aussi Set d'une ruine complète et même que Set partagea la domination sur l'Égypte entre Hor et Set, nous devons en conclure que le gros de la nation reconnut le droit du vainqueur, mais ne se montra pas disposé à laisser anéantir le parti vaincu. On comprit sans doute, et l'on dut pas manquer de gens pour le faire comprendre, qu'au lieu de pouvoir jouir en joie de la vie ordonnée, régulière et heureuse que promettait le gouvernement d'Hor, on devait avoir à côté de soi une force qui se fit redouter des ennemis du dehors et du dedans : de là un traité, par lequel le parti vaincu fut incorporé, comme caste

guerriers à la nation, tandis que les intérêts du pays — représentés par Set — rendaient prudent et même nécessaire qu'on lui attribuât la Haute-Egypte, qui était le plus exposée aux invasions. Les *Sacerdotes ou Successeurs d'Hôr* gardèrent pour eux la conduite du peuple entier : c'étaient, comme le nom permet de le conjecturer, non pas des prêtres, mais vraisemblablement les prédécesseurs des princes des nomes de l'époque postérieure.

Si l'on consent à admettre que les événements se passèrent à peu près de la façon que j'ai dit, il en résulte que Set est nécessairement un des dieux primitifs de l'Égypte. Il serait inadmissible que les Égyptiens eussent attribué le mensonge à un dieu de l'importance de leur Osiris à un dieu rival d'origine étrangère, et que déjà de très anciens rois eussent reçu cet intrus dans leur protocole à côté d'Hôr.

Je n'ai pas plus fait dans l'analyse détaillée du livre de M. de Strauss : j'en ai été assez pour trouver l'esprit dans lequel il est conçu et la manière dont l'auteur comprend et explique la formation et les dogmes de la religion égyptienne. Aussi bien l'Énéide, telle qu'il la décrit, est pour lui le fondement de cette religion, et l'idée qu'il s'en fait se reflète dans tout le système qu'il expose. C'est partout la même tendance à chercher, sous le mythe, l'histoire théorique des temps pendant lesquels il est né et s'est développé. C'est partout la même méthode d'analyse et de reconstitution, partout aussi une connaissance minutieuse des textes les plus anciens, de ceux du *Livre des Morts*, comme de ceux des Pyramides. Il y a dans le détail beaucoup d'aperçus ingénieux et vrais, beaucoup de faits nouveaux et bien observés, mais la façon dont l'Énéide est construite et démise est-elle bien celle qui résulte d'un examen des documents entrepris avec préoccupation philosophique ? Je crois aussi, pour ma part, que l'Énéide helléopollitaine est à la base de la religion égyptienne, mais mes recherches me la montrent toute différente et tout différemment construite de celle que M. de Strauss nous présente. J'ai

déjà indiqué, dans des articles antérieurs¹, quelle origine je lui attribuais et comment j'en rendais compte, mais sans insister, autant que j'aurais voulu, sur sa formation et sur sa signification. Je crois qu'il ne sera pas inutile de revenir sur ce sujet pour le compléter et montrer la place qu'il tient dans le développement des religions de l'Égypte antique. Voici maintenant quinze ans que je poursuis ces recherches; et, si j'ai tardé longtemps à en publier le résultat, c'est que bien des points n'étaient pas encore clairs pour moi et me paraissaient devoir être éclaircis avant de comporter un classement certain. Peut-être imprimerai-je un jour en caractères originaux les textes sur lesquels je m'appuie et en discuterai-je au long le témoignage : je ne puis donner ici que les conclusions auxquelles je suis arrivé et indiquer sommairement les autorités dont je m'appuie.

J'ai montré ailleurs² la composition réelle de l'Énéide hiéroglyphique : un dieu Isakâ, Amonou, Toutmon, et quatre couples successifs, Sbou-Tafnouit, Sihou-Nonit, Ouiris-Iâis, Sii-Nephthys. Elle est destinée à exprimer par des généalogies de dieux la constitution du monde : Toutmon met en mouvement Sbou-Tafnouit, qui engendrent le ciel et engendrent la terre, Sihou, et le firmament, Nonit leur-ci à leur tour donnent naissance à Ouiris le Nil et à Iâis la terre noire et féconde, à Sii le désert et à Nephthys, qui deviennent plus tard Ouiris la vie, le bien, le premier mort, Sii la mort, le mal, le premier meurtrier. Avec ces neuf dieux, l'ordonnance du monde est achevée et il ne reste plus qu'à consolider ce qui existe. C'est à quoi s'emploient la seconde triade et les dieux mal connus qui la remplissent. Le premier, Haroutan, Horus fils d'Iâis, règle de façon définitive la destinée de l'homme pendant la vie et après la mort; ses successeurs, Thot, Mâit et les autres, définissent les rapports des hommes entre eux ou avec les dieux, et organisent plus spécialement le petit monde de l'Égypte dans le grand monde que les membres de la première Ennéade ont organisé. Il semble que les dieux de la

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII, p. 57 sqq.

2) *Ibid.* de l'Histoire des Religions, t. XIX, p. 18 et 22.

trondheim Ennéade, les Nées, aient présidé aux fortunes de l'homme après la mort. Les trois Ennéades n'étaient pas également une conception théologique : elles formaient le cadre de l'histoire fabuleuse de l'Égypte, et répondaient aux trois dynasties divines que les historiens égyptiens plaçaient au début des choses¹. Elles produisaient une série descendant de vingt-sept dieux et déesses qui, prenant l'univers avant la création, l'ordonnaient, élevaient l'homme, lui enseignaient sa religion, ses sciences, ses arts, pourvoyaient à ses besoins sur cette terre et au delà, et ne quittaient la terre qu'au moment où l'humanité était assez avancée pour se passer de la présence réelle d'un être surhumain à la tête des affaires. Le premier roi humain de la première dynastie, Ménès, succédait-il directement au dernier dieu de la troisième Ennéade ? Celle des traditions qui me paraît avoir été le plus généralement adoptée dans les sanctuaires l'admettait et mettait directement la figure des rois d'homme en homme, puis d'homme en dieu, de pharaon régnant à Hh, le premier souverain du monde et à son prototype Toutou le créateur. C'est un système d'école, fabriqué par des théologiens pour des théologiens, adopté par l'Égypte entière dès une époque fort ancienne, et devenu le dogme fondamental de la religion égyptienne, celui qu'on retrouve dans chaque nome, et que chaque dieu thébal possède en commun avec les dieux thébaux de tous les autres nomes. Quand je dis fabriqué, je n'entends pas que les dieux dont il se compose ont été inventés, eux, leurs attributs ou leurs traditions, dans l'ombre du sanctuaire : je veux dire seulement que les théologiens d'Héliopolis ont réuni dans un même ensemble des éléments préexistants, épars dans la nation, pour en former un corps bien proportionné. Notre tâche, si nous voulons comprendre leur travail, consiste à découvrir l'origine des matériaux qu'ils ont mis en œuvre, et la part d'invention qu'ils ont pu y mêler pour en composer un tout original.

Une faut pas aller chercher bien loin les origines. Héliopolis est

¹ Maspero, dans les *Preuves* de la Société Archéologique égyptienne, 1888-1889, p. 415-422.

une ville de la Basse-Égypte; c'est dans la Basse-Égypte qu'elle s'est approvisionnée de mythes. Elle est située sur la rive arabique du fleuve et confinée à la portion orientale du Delta; c'est dans son voisinage immédiat, dans la portion orientale et moyenne du Delta qu'elle a pris surtout les dieux de son Énéide. Les dieux propres à la partie occidentale, Nû et Phrah, n'y figurent pas, non plus que les dieux de la Haute-Égypte, qui ne se retrouvent pas dans les cantons du Delta que je viens d'indiquer. Shou est, sous sa forme jumelle d'Ankhour-Shou, le dieu féodal du nome Sébennytique; Oëris, le dieu féodal des nomes Basirite et Mendésien; Isis, la déesse féodale du nome de Bouto; Sît, le dieu féodal du nome Lytopollite et des cantons situés sur la branche Péthiaïque du fleuve. Il est facile d'imaginer comment ces dieux ont pu être assez connus et vénérés à Héliopolis, pour être ajoutés aux dieux héliopolitains sans blesser le sentiment religieux de la population. Nous savons qu'à l'époque historique, le dieu féodal d'une ville recevait généralement dans ses temples les dieux des villes voisines ou même des villes éloignées; ce dieu parrain, d'ailleurs, recevait leur part de son culte et des offrandes de ses fidèles. Si haut que nous remontions dans le passé, les monuments nous montrent que cet usage était en vigueur; il devait l'être aux temps antéhistoriques, et une cité religieuse, comme l'était Héliopolis, donner l'hospitalité aux dieux du voisinage. C'est ainsi que les maîtres de Sébennytos, de Basiris, de Mendés, bref, tous les membres de l'Énéide, purent être introduits sans opposition dans la religion héliopolitaine. Ils n'y entrèrent pas seuls, mais y entraînerent avec eux des dieux qui leur étaient allies, mais qui vivaient plus éloignés d'Héliopolis, comme Ptah de Bouto et de Bahhéit, le Thot de Damanhour. La géographie explique bien des faits que l'étude théorique des concepts religieux est impuissante à expliquer dans l'histoire des systèmes théologiques. Ce n'est pas toujours la communauté ou l'analogie de nature qui amène la confusion de certains dieux, mais le simple voisinage; ils sont entrés l'un dans l'autre, non parce qu'ils représentaient la même idée ou le même phénomène, mais parce qu'ils régnaient assez près l'un de l'autre pour qu'un même groupe

de population pût se rendre aisément à leur sanctuaire. L'union s'opéra quelquefois par répulsion mutuelle et se manifesta par une guerre des deux personnages et de leurs partisans : les dieux s'introduisaient alors comme ennemis dans la vie l'un de l'autre, mais ils y pénétrèrent et confondant leurs mythes jusqu'alors séparés. Les mêmes rapports que le voisinage établit entre les dieux qui formeront plus tard l'Eunéade et les dieux d'Héliopolis, il les avait déjà établis entre chacun d'eux en particulier, et c'est déjà groupés par la géographie qu'ils parvinrent au sanctuaire de Ra.


Les groupes qu'ils forment sont au nombre de deux : l'un composé de Shou et de Tefnout, l'autre composé de Sibou, Souit, Osiris, Isis et Nephthys. Il faut définir autant que possible le caractère de chacun d'eux, et je dirai tout d'abord que le premier est décidément céleste¹. Shou n'apparaît jamais (seulement comme dieu féodal : il est toujours accompagné dans ce rôle d'un dieu jeune Ankhori, et c'est comme Ankhori-Shou qu'il régnait sur Thinis dans la Haute-Égypte, sur Sébaumytos, dans la Basse. Le peu que nous savons du dieu Ankhori-Shou féodal, nous montre en lui un dieu guerrier, muni de la pique et chez qui les Grecs avaient reconnu leur Arès². Il est alors un dieu céleste, un ciel armé³, mais cette qualité seule ne rend pas compte de la dualité de son être. Elle s'explique de la même manière que celle du dieu double Toutmon-Ra, et des autres dieux doubles dont les monuments nous révèlent l'existence. J'ai dit ailleurs⁴ que le dieu double Toutmon-Ra répondait à la conception du créateur qui avait prévalu à Héliopolis. Là, le dieu féodal était Ra, le soleil matériel. Mais la vie de ce dieu se partageait en deux moments où sa condition était différente : les temps antérieurs à la création où il ne brilla pas encore, et où il est Atoumou; les temps posté-

¹ Lescazeux, *Papiri Gress*, t. I, p. 124, l. 15 et p. 125.

² Contrairement à l'opinion de la plupart des égyptologues qui font de Shou un dieu soleil, Brugsch (*Religion und Mythologie*, p. 431) le définit l'empereur libre entre ciel et terre, la région de l'air traversée en ligne droite par les rayons du soleil (cf. Strass, t. I, p. 431); je crains ainsi que le Shou solaire est d'époque postérieure), et que le Shou matériel était un dieu ciel.

³ Maspéro, dans les *Processions*, 1889-1890, p. 421-422.

rieurs à la création, où il brille sur notre monde et où il est Ra-Toumon, le premier terme de la dualité Toumon-Râ, est le dieu théologique issu par raisonnement du dieu populaire Ra. Je crois qu'Ambou-Râhou doit son origine à une opération du même genre. Le dieu féodal populaire de Thinis et du Sébennytos est lui aussi le dieu créateur, et voit son existence partagée en deux êtres par la création : Ambour, comme Toumon, est le jumelle théologique qui existait avant la construction de l'univers, Shou est le jumelle populaire qui représente le dieu après le monde constitué. La raison pour laquelle les prêtres héliopolitains ne prirent pour leur système que Shou, sante aux yeux tout d'abord : la personne Ambour, répondant à Toumon, et par conséquent égale à lui, n'avait pas sa raison d'être dans un système héliopolitain où elle aurait disputé la première place au dieu local. On put la conserver dans les cas où l'on ne la considérait pas dans l'Ennéade même : au second rang de l'Ennéade, on n'admit que son doublet Shou. Tafoit, la jumelle de Shou, n'apparaît que dans l'Ennéade : c'est une des déesses qui n'ont pas de résidence féodale, et qui ne se fixèrent jamais sur un point précis du sol qui leur appartenait et où elles fussent souveraines. C'est une forme féminine de Shou, par conséquent une déesse ciel, et l'explication antique de son nom par la racine *tafon*, *tafon*, cracher, — *tafut*, la cracheuse, avec adjonction de la flexion *ai* et de la terminaison féminine *it*, — montre que les Égyptiens voyaient en elle la divinité de la rosée et de la pluie, plus tard du vent. Elle a du préférence une tête de lionne et se nomme à Thinis sous le nom de Mîhîit, la déesse du Nord ou du vent du Nord, dont une variante *Mîhîit* présente la même formation grammaticale que Tafoit : à Sébennytos, on la fonde parfois avec la Sakht voisine de Bahset, et alors elle devient, comme son jumelle Shou, une déesse solaire. Aux temps les plus anciens, Shou et Tafoit sont donc deux divinités du ciel, et représentent une légende cosmogonique dans laquelle le dieu souverain était un dieu du ciel : c'est comme dieu souleveur (*sehou*) du ciel que Shou entra dans l'Ennéade héliopolitaine, entraînant avec lui sa sœur et compagne Tafoit.

Le second groupe est formé d'éléments plus complexes et plus vivants que le premier. Il présente à lui seul une cosmogonie complète qui aurait pu être adoptée telle quelle par les Égyptiens. En tête, un couple représentant le ciel et la terre, couple d'où sont sorties toutes choses. La terre est un dieu Sîhou, le ciel une déesse Nouit. Sîhou est la terre entière, c'est-à-dire l'espace compris au fond de l'ellipse de montagnes  qui, pour les Égyptiens, enfermaient le monde et étayaient le ciel : il est la terre féconde et la terre stérile, les champs cultivés et le désert, les montagnes et l'océan, ou plutôt il porte tout cela sur son dos paillard — *hi se Sîhou*. Il est le dieu de Vie qui produit les Atres, et le dieu de mort qui les résurcite dans son sein. Son pouvoir est vague et indéterminé, mais redoutable, comme l'idée qu'on se fait de sa personne : ce n'est pas sans raison que les Grecs, chez qui la terre était femme et ne pouvait par conséquent être comparée à un dieu, l'ont identifié au Kronos des légendes primitives qui engloutit ses enfants. Nouit est le ciel qui s'étend au-dessus de l'ellipse, plafond du Ter d'où pendaient des lampes qui sont les étoiles et sur lequel les eaux d'en haut roulaient leurs flots profonds. On a remarqué de longue date qu'elle est la forme féminine de Nou, et on a conclu qu'elle est un doublet de ce dieu. Mais, dans celles des religions égyptiennes où le ciel était un dieu et non une déesse, ce dieu s'appelait Horos et non pas Nou. Nou est d'ailleurs un dieu relativement abstrait, qui n'a d'adorateurs, s'il en a, que dans les sanctuaires : on l'appelle le père des dieux et il n'apparaît guère que comme la personnification d'une conception philosophique, la même qui fut en faveur chez les premiers bouddhistes, celle d'après laquelle l'un était l'élément primordial d'où sont sortis tous les autres. Je crois donc que Nouit n'est pas le dérivé féminin de Nou¹, mais à l'univers que Nou est le dérivé masculin de Nouit — ce n'est pas la déesse qui a été formée après le dieu et sur son modèle, c'est le dieu qui a été taillé sur le patron de la déesse et après elle. D'ya, à l'appui de cette opinion, un fait grammatical dont on n'a pas encore songé, je crois, à tirer

¹ C'est aussi que M. de Strass le soupçonnait, *l.c.* p. 48, et *l.c.* II, p. 153-154.

parti pour la mythologie. Les deux mots, qui dans la langue courante, désignent le ciel et la terre, sont, le premier, *Pi-t*, du féminin, le second *To*, du masculin. Le sexe féminin était si bien attaché dans l'esprit du peuple à l'idée de ciel et le masculin à l'idée de terre, que la religion n'a pu faire autrement que de le constater : le ciel-divinité a été primitivement une déesse, Nout, comme le ciel naturel était un mot féminin, *Pi-t*, et la terre-divinité un dieu, Sibou, comme la terre naturelle un mot masculin *To*. Nout était donc fatalement antérieure à Nou, et elle a donné naissance à Nou, non pas Nou a Nout. Non, l'eau d'en haut, est une abstraction presque philosophique, si on la compare à Nout, la déesse du ciel.

Les divinités qu'on leur donne pour enfants, et qu'on met à deux, ne paraissent avoir été indépendantes l'une de l'autre à l'origine. Osiris a commencé, je l'ai dit ailleurs¹, par être le dieu de Bœris et de Mendès, un dieu du Delta dans lequel d'autres dieux du Delta et du Soud se sont plus tard confondus. Il était surtout du Nil, et les Égyptiens de tout temps, même sous de l'époque gréco-romaine, ne l'ont jamais ignoré². Il était le bédouin, l'arabe félicite Abranchâ, dont les contours réguliers formaient l'emblème . Isis est souveraine à Bonto et au centre du Delta, sur la rive gauche de la branche de Damiette, en face des domaines d'Osiris qui sont sur la rive droite. Elle est la déesse féodale, c'est-à-dire la divinité suprême, créatrice par elle seule, comme Osiris était, chez lui, dieu suprême et créateur. Il s'établit entre elle et Osiris ces relations de bon voisinage que j'ai signalées, et qui, là comme ailleurs, furent sanctionnées par un mariage; mariage qui laissa d'ailleurs sa position entière à chacun des conjoints. Osiris ne fut à Bonto que le mari d'Isis et non le dieu principal, Isis à Mendès que la femme d'Osiris et non la reine du nome. Isis était une déesse agriciote, la terre féconde, la terre noire du Delta qui produit les moissons. La nature même du pays contribua à rendre facile l'idée du mariage, et à la faire

¹ *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII, p. 254 sqq.

² *De Iside et Osiride*, t. II, p. 54, l. 9, éd. Pauthier.

admettre de tous. A qui en effet la plaine noire du Delta doit-elle son énergie de reproduction indépuisable, sinon au Nil-Océris? Le Nil monte, déborda séjourne longuement sur le sol; chaque année il épouse la terre et la terre sort verte et féconde de ses embrassements. Dans la légende telle que nous la connaissons d'ordinaire, un Horus est le fruit de cette union; Depuis longtemps, j'ai été frappé de certaines expressions et de certaines traditions qui montrent qu'au début, il n'en était pas ainsi. On remarquera d'abord que, même dans la forme la plus ordinaire de la légende, Horus ne naît pas du vivant d'Océris: il ne vient au monde que sous le règne de Sît, après la mort de son prétendu père, et son lieu de naissance est le domaine même de sa mère, Bonto, dans les marais. Dans d'autres documents, il n'est même pas connu au moment où Océris disparaît, mais Isis, après avoir rassemblé les membres de son mari, moins le phallus, que l'oxyrhynque avait dévoré, en exprime « l'eau du dieu et en forme son héritier, Horus » : c'est ce que le même texte exprimait en disant qu'elle avait « fait l'homme étant femme », ou d'autres termes, qu'elle s'était fécondée elle-même. Sans insister sur ce sujet délicat, je rappellerai qu'Isis, divinité suprême, avait, comme tous les dieux suprêmes, le pouvoir de créer ses propres enfants sans le concours d'une autre divinité; de même que Râ tirait de lui Shou et Tefnout; de même et par un procédé analogue elle pouvait tirer Horus. L'impression qui résulte pour moi de l'étude attentive des légendes, et des textes où elles sont conservées, est, qu'au début l'enfant Horus n'était pas le fils d'Océris, mais seulement, comme l'indique son nom ordinaire, le fils d'Isis, *Har-n-Isit*. La déesse l'avait eu seule, par sa propre énergie, dans les marais de Bonto (*Har-Khoub*), au temps où elle n'était encore que la déesse féodale du canton situé à l'occident de la branche de Damiette. Elle l'apporta à son mari avec le reste de sa dot, et les variantes de la légende postérieure ne sont qu'autant de tentatives pour rattacher à Océris, ce fils d'Isis dont Océris n'avait pas été le père pendant les années de sa vie terrestre. Le procédé le plus simple,

celui auquel on parait s'être arrêté le plus complaisamment, consistait, ainsi qu'on l'a vu, à supposer qu'Isis avait « extrait l'eau du dieu » de ses membres mutilés, pour s'en fabriquer son enfant; de la sorte, Osiris devenait père, sans qu'Isis perdît pour cela ce droit de « jouer le rôle d'homme, étant femme », c'est-à-dire de se féconder elle-même par sa propre opération. Le mariage d'Isis et l'adoption d'Horus par Osiris eurent pour le développement des cultes égyptiens des conséquences que je ne puis qu'indiquer ici en passant. La population primitive des régions situées au centre et à l'occident du Delta paraît avoir reconnu comme divinité suprême une déesse et avoir donné presque partout à cette déesse une forme de vache; témoin les nomes assez nombreux où entre le nom de la vache, et la présence, jusque dans Fouad, de déesses à forme de vaches. Le mariage d'Osiris avec Isis, à Bouto, se répéta dans la plupart de ces villes isiaques, et le dieu qu'on y associa à la déesse fut presque toujours un Osiris, plus ou moins dissimulé sous des prénoms divers. Par contagion, toutes celles des déesses du Delta oriental ou central qui n'étaient pas des Isis furent identifiées à Isis et leur fils au jeune Horus. Le mariage était déjà consommé et avait déjà porté toutes ses conséquences, au moment où les Héliopolitains s'emparèrent du couple divin pour lui donner un rôle dans l'œuvre de la création, car la constitution et l'enchaînement des trois Énéades suppose qu'Horus est fils d'Osiris, et non d'Isis seule.

Le couple rival Set-Sephthys ne paraît, lui aussi, devoir se décomposer, bien que d'une façon un peu différente. Le caractère de Set, par opposition à Osiris, c'est d'exprimer le contraire de l'eau fécondante du Nil, et, par conséquent, d'incarner le désert, la pierre stérile, le sable; les Égyptiens eux-mêmes l'ont compris ainsi, et ont profité de la ressemblance de son nom avec celui du désert, ou, comme on a toujours dit en Égypte, de la montagne aride, $\overline{\text{Set}}$ $\overline{\text{Set}}$, pour lui donner comme déterminatif constant un bloc de pierre $\overline{\text{Set}}$ $\overline{\text{Set}}$. L'hostilité incessante du Nil et du désert était un thème riche en développements, que l'imagination populaire et la subtilité sacerdotale exploitèrent également;

Je n'ai pas à parler ici de la lutte légendaire d'Osiris et de Sît. Le désert est, comme le Nil, l'œuvre des dieux primordiaux : c'est dire qu'il devait être le fils de Sibou et de Nouît, et, par suite, le frère d'Osiris et d'Isis. Le mythe est calqué sur ce qui se passe dans la réalité et qui devait être plus sensible encore aux temps primitifs, avant que le travail des générations eût corrigé les inconvénients inhérents à la nature du sol égyptien et atténué les effets des débordements et du climat. Le Nil, en haussant, s'atténue jusqu'à disparaître presque dans un désert de sable : c'est Osiris surpris et étouffé par Sît descendu dans son lit. Le Nil, en montant, recouvre le sable, sort de son lit et empiète sur le désert : c'est le triomphe d'Osiris, non pas lui, mais son fils, le fils de la terre noire, Horus, sur Sît. C'est d'abord une guerre toute matérielle où la notion du bien et du mal n'entre pour rien. Mais une tendance instinctive porte les peuples à croire que les premières civilisations ne sont pas l'œuvre des hommes : il faut un dieu pour triompher de la barbarie primitive. Ce dieu n'est pas le dieu primordial, mais son fils ou l'un de ses fils qui descend sur la terre, et s'y incarne afin de communiquer plus librement avec l'humanité. Sibou et Nouît avaient créé le monde, y compris les hommes : leur fils aîné Osiris descend parmi eux et devient le premier homme. Étant le premier homme, il est nécessairement le premier mort, et, comme la mort n'est pas naturelle, il ne peut mourir qu'à la condition d'être tué, d'où la nécessité de son meurtrier : puisqu'un dieu seul a qualité pour tuer un dieu, c'est Sît qui se charge de l'exécution et lui succède. Le drame naturel se complique d'un drame humain, identique aux tragédies qui ont si longtemps émaillé les palais de l'Orient. Comme un dieu ne meurt pas entier, Osiris, le premier mort, devient la première momie et le premier ressuscité : désormais, tous les humains sont sûrs d'échapper à l'entassement où ils sont traités par leurs enfants de la façon qu'Osiris traita son père. On voit par quelles associations d'idées Osiris a pu devenir l'être bon par excellence, le type de l'homme qui vit, meurt et revit, tandis que Sît se transformait par contraste en une incarnation de tout ce qui est mauvais et redouté.

ble. Il était seul pour accomplir son œuvre et n'avait pas de compagne. Je crois que celle qu'on lui donna, par symétrie avec Isis, est un simple doublet d'Isis sans existence réelle. Sa légende me paraît indiquer, comme on l'a vu il y a longtemps, qu'elle représentait la partie du sol intermédiaire entre la Nil et le désert, stérile à l'ordinaire et riconverte du salin, mais susceptible de devenir féconde si elle était atteinte par l'eau de l'inondation. Elle n'eut jamais de sanctuaire à elle seule, mais ne marcha qu'avec Isis et se rattacha à Osiris plutôt qu'à Sî.

Quand j'attribue aux dieux de ce groupe le sens et la valeur qu'on a vus, je ne veux pas affirmer pour cela qu'ils n'ont eu que celle-ci et qu'ils sont une création unique des seules localités du Delta d'où je pense que les Héliopolitains les ont tirés. Je crois qu'ils existaient comme dieux communs à la nation entière, et qu'il y avait en un Osiris, un Sî, une Isis, connus sinon adorés de tous, et dont le mythe était déjà en partie formé. Ce que je prétends mettre en lumière, c'est que ces dieux, en se liant dans telle ou telle localité du Delta, y ont revêtu le caractère que j'ai indiqué, s'y sont associés selon la règle de voisinage dont j'ai parlé, et ont fini par y obtenir la signification qu'ils ont reçue dans la légende telle que nous la connaissons. Transportés vers le même temps dans la Haute-Égypte, ils avaient revêtu une physionomie différente, et étaient entrés dans des combinaisons qui n'avaient que peu de ressemblance avec celles que nous connaissons d'ordinaire : j'espère, par exemple, montrer ailleurs ce qui en advint de la rencontre et de l'association de Sî avec l'Horus guerrier de la Haute-Égypte, l'Haroëris d'Omboe et d'Edfou. Les idées que j'expose ici à grands traits sont celles qui me paraissent résulter de l'étude des formes de ces divinités qui résultaient dans le Delta, et qui contribuèrent à la constitution des Kénouades. Je conclus de ce que j'ai écrit ici, et d'autres considérations que j'ai fait valoir dans mes cours du Collège de France,

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX, p. 22 sqq. C'est J. H. qui M. de Strassens a développées de façon différente (l. I, p. 103 sqq.) et que j'ai résumée plus haut.

que, pendant les siècles qui précédèrent la formation de la théologie héliopolitaine, un système de cosmogonie complet s'était élaboré à l'est et au centre du Delta, d'après lequel le couple des dieux primordiaux, le ciel et la terre, auraient donné naissance à tous ces dieux qui représentaient les grandes puissances de la nature environnante, le Nil, la terre noire, la terre rouge du désert : Sibou et Nout étaient les parents d'Ouïris, d'Isis et de Set, auquel Nephthys avait été adjointe. Cette cosmogonie présente tous les caractères d'une imagination primitive. Elle constate les faits sans chercher à les expliquer entièrement, et les quelques explications qu'elle fournit épuisent vite l'imagination de ses auteurs. Elle admet que les dieux locaux représentant des forces restreintes, Ouïris, Isis et Set, sont les enfants des dieux généraux représentant le ciel et la terre; mais cette conception semble lui suffire et elle ne se demande pas ce qu'étaient les dieux généraux eux-mêmes, s'ils ont toujours été séparés tels que nous les apercevons, s'ils n'ont pas été réunis dans des conditions telles que le monde actuel formé par leur séparation n'existait pas encore, et, dans cette dernière hypothèse, s'ils se sont séparés eux-mêmes ou si un autre dieu ne les avait pas séparés. Tout l'effort de la pensée, au lieu de se porter sur le problème des origines, semble au contraire se concentrer sur la mise en œuvre des doctrines ostriennes. Elle développe les parties relatives au meurtre d'Ouïris et à sa momification, à la naissance d'Horus, à la lutte d'Horus contre Set, à la façon dont elle se termina. Il y avait déjà plusieurs versions à ce sujet. L'une ne met en jeu que les dieux mêmes de la théorie, et me paraît pour ce motif être la plus ancienne : elle nous montre Sibou, le prince des dieux *royals ostriens* et leur père, jugeant en dernier ressort entre ses descendants et leur partageant le royaume. Une autre profite d'un moyen de régler les querelles qui a toujours été fort employé dans les pays divisés en petits États : le recours à l'arbitrage d'un État voisin des belligérants. Le nome hermopolite ou la Basse-Egypte confinait aux nomes ostriens et iyythoniens : son dieu Thot l'élu fut choisi pour arbitre et décida entre les deux belligérants, d'où son nom de *Thot apaisé-bouclier*, Thot qui juge entre les deux compagnons. C'est par

14. Je crois, que Thot se mêla si intimement aux personnages du cycle osirien,

Je rattacherai volontiers à la même cosmogonie, sinon le principe qui est plus ancien encore, du moins une des formes les plus fréquentes dans les textes, des dieux protecteurs des quatre piliers du monde. On sait que le ciel égyptien était étayé par quatre piliers placés aux quatre points cardinaux, et qui l'empêchaient de retomber sur la terre. Dans la théorie où le ciel était un Horus, une face divine, les piliers étaient figurés par les quatre tresses de cheveux qui encadraient la face, et auxquels étaient assimilés les deux-tresses (*homsitou*) des Pyramides, les quatre enfants d'Horus, Amseti, Hapi, Kabsenouf, Tchemmaouf, devenus ainsi les dieux des quatre points et des quatre vents cardinaux. Dans la théorie où le ciel est une déesse, les quatre piliers répondent aux bras et aux jambes de Nout — ailleurs de la vache Hathor, — qui prennent un point d'appui sur Sibou et permettent au corps au-bout de la déesse de porter le poids des eaux célestes. Les quatre dieux qui veillent aux piliers de Nout ne sont pas toujours les mêmes : Osiris ou son fils Horus présidait d'ordinaire au piliier méridional, Sît au septentrional, Thot à celui de l'ouest, Soupti à celui de l'est. Sans entrer dans le détail, on ne peut s'empêcher de remarquer que tous les dieux marqués ici comme placés aux extrémités du monde sont réunis dans la partie septentrionale et orientale du Delta, Sît et Osiris ou Horus dans les cantons que j'ai indiqués, Thot à l'ouest de ces cantons à Hermopolis Parva, Soupti à l'est dans le nome d'Arabis, aux confins du Fouady Tchemouf et de l'esthme de Suez. La cosmogonie développée dans ces régions paraît donc s'être emparée, dès le début, d'une conception d'après laquelle les fils de Nout et les dieux des cils valaient. Thot et Soupti, auraient été les dieux-étuis du ciel, sans le concours desquels le monde ne saurait subsister un instant dans son état actuel. Ici encore, si le choix des dieux est purement local, le principe était commun à toute la nation, et dans toutes les cités dont nous connaissons quelque peu la théologie, nous retrouvons quatre dieux cardinaux chacun à son poste. Mais au dieu créateur, ils formaient un conseil de cinq membres.

les *vingt* qui ont valu au temple d'Héliopolis Magna, dans la Haute-Égypte, son nom de *Maison des vingt*. On commence donc à voir, malgré la distance des temps et l'embrouillement des mythes, la plupart des traits généraux ou particuliers qui distinguaient la théogonie des cantons du Delta qui se ralliaient autour de Sêbou, d'Œïris et de Sît. Un examen minutieux des légendes qui nous sont parvenues m'a prouvé que beaucoup de leurs parties appartenant à ce système, et sont antérieures à la constitution de l'Énéade : mais je ne puis ici qu'indiquer ce résultat de mes recherches et passer outre, faute d'espace.

Voilà en peu de mots ce qu'on peut dire sur les deux groupes de dieux dont j'ai parlé : il faut maintenant essayer de retrouver les raisons qui ont décidé les théologiens d'Héliopolis à les grouper comme ils ont fait. Remarquons d'abord que le culte d'Héliopolis était décidément solaire : Râ, son maître-dieu, est le soleil matériel qu'on voit se lever du matin au soir. Il possédait donc en propre un élément qui manquait aux autres cosmogonies pour contenir tous les phénomènes principaux de la création, l'élément solaire. Ceux-ci appartenaient à une époque où les peuples divinisaient le ciel en gros, y compris les astres qu'il renferme, par conséquent, le soleil, et ne voyaient en tout cela qu'un seul être aux manifestations multiples, un dieu-ciel : Râ, au contraire, se rattachait aux temps où l'on avait appris à distinguer, comme personnes différentes, les astres qui illuminent le firmament, et où le plus éclatant d'entre eux, le Soleil, avait pris son rang à côté, puis au-dessus du dieu Ciel, par le même instinct qui porta tous les peuples à subordonner leurs vieilles divinités célestes aux jeunes divinités solaires. S'il y avait un point qui ne souffrit point de doute pour les théologiens de n'importe quelle cité en Égypte, c'est que leur dieu fédal était nécessairement le roi des dieux et par suite le dieu créateur : le Soleil devait donc figurer et figura en effet en tête du système héliopolitain. J'ai expliqué ailleurs¹³ pourquoi c'est l'Ammon qui a le premier rang, comment il fut créé artificiellement, et pourquoi

13 *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1885-1890, p. 424-427.

Râ n'est pas nommé. Toutoum est le soleil avant la création, plongé dans l'eau, c'est-à-dire dans le Non, et, selon la façon dont on l'envisage, fils de cette eau, fils du Non, ou bien identique à elle. Râ est le même soleil après la création, quand il y a un monde à éclairer, des yeux pour le voir, des bouches pour l'admirer; il est le premier roi de la première dynastie divine et le premier Pharaon de l'Égypte¹. Ces deux personnes sont confondues dans le dogme par le seul nom Toutoum, Ateoum. Selon la double commune des cosmogonies égyptiennes, ce Soleil avait à côté de lui les quatre dieux des quatre piliers, et ces quatre dieux ont ses enfants. Les mêmes relations de voisinage que j'ai signalées, et qui avaient introduit les dieux des cités du Delta oriental à Héliopolis, avaient dû les y introduire avec tous leurs attributs et toutes leurs qualités, entre autres avec celles de dieux maîtres des piliers, et il est certain que des textes nous les montrent jouant le rôle de dieux-piliers pour le compte du Soleil, non seulement Osiris et Sît, mais Sibou et Shou, c'est-à-dire les quatre dieux qui forment avec Râ la première dynastie divine et le cadre masculin de l'Ennéade. La subordination de ces quatre dieux au Soleil maître s'établissait donc naturelle, selon les analogies de la tradition commune à toutes les religions locales, et, par suite, leur filiation. Ils étaient fils du Soleil, mais en même temps ils demeuraient, Osiris et Sît pour le moins, fils de Sibou, et il restait à concilier de façon vraisemblable ces faits contradictoires.

Pour être bref, voici en quelques lignes le plan sur lequel la cosmogonie héliopolitaine fut construite. Je ne prétends pas, en employant ces termes, affirmer qu'il se rencontre un jour, à Héliopolis, un théologien qui construisait le système de toutes pièces, en déduisant strictement l'une de l'autre les dogmes qu'il suppose; la doctrine a dû s'établir en plusieurs fois, presque inconsciemment, par un mouvement naturel des esprits, et ceux qui la fixèrent définitivement ne firent guère qu'enregistrer les faits et les doctrines, sans avoir grand-chose à inventer ni à

¹ Dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie égyptique, 1880-1881, p. 202 sqq.

changer. La création, est l'œuvre d'une succession de dieux, dont chacun a son rôle tracé par avance et ne peut le jouer qu'autant que ses prédécesseurs auront joué le leur au préalable. Le canevas du drame est à peu près celui-ci. Le créateur suprême, ayant résolu d'organiser le monde, sort de l'eau primordiale et manifeste le Soleil Râ. Le soleil apparut, il lui faut tracer un chemin régulier : le ciel se sépara de la terre, et donne naissance au Nil et au désert, à la vie et à la mort, au bien et au mal. La religion locale d'Héliopolis fournissait le créateur Toutmon-Râ : la cosmogonie oésirienne fournissait le groupe final tout préparé, Sibou-Nout, Ouiris-Isis, Sit-Nephthys. Mais la juxtaposition pure et simple de Toutmon aux Oésiriens n'expliquait que l'origine du ciel et de la terre : Râ éclairait le monde, mais rien dans son rôle n'indiquait qu'il eût mis Sibou et Nout chacun en sa place. C'est pour rendre compte de ce phénomène que les Héliopolitains intercalèrent le couple Shou-Tafnout entre Toutmon et les Oésiriens. Shou avait-il déjà à Séhennytos cette fonction de séparateur du ciel et de la terre ? Les Héliopolitains la lui attribuaient-ils de leur propre autorité, en vertu de *son dieu* qu'avait son nom ? Son adjonction complète le système, et comme les moments de la création que représentaient ces dieux étaient les uns successifs, les autres simultanés dans l'esprit des Égyptiens, on voit les couples les uns aux autres par des liens de filiation ou de fraternité. Toutmon tira de lui le couple Shou-Tafnout, qui engendra le couple Sibou-Nout, qui engendra les deux couples Ouiris-Isis, Sit-Nephthys, et la Grande Runéade fut constituée définitivement. Le récit, tout ce travail fut probablement instinctif et ne s'accomplit que par degrés : la nécessité où je suis d'en résumer brièvement la marche lui donne une netteté et une apparence de préméditation qu'il n'eut jamais. L'analyse montre du reste à quel point le système est artificiel, et combien il diffère des légendes relatives aux autres dieux et même de la cosmogonie dont Sibou est l'agent suprême. C'est une œuvre de théologiens, formée par l'association de plusieurs systèmes complets ou mutilés, et qui, par conséquent, ne puise pas directement à la tradition populaire : on ne s'étonnera donc pas d'y trouver un raffinement de

utilité un peu barbare, il est vrai, mais qui témoigne d'une puissance de spéculation remarquable, si l'on songe qu'elle s'élabore des siècles avant l'histoire.

Quelle qu'en soient les merites pour nous, il répondait si bien aux besoins de la pensée égyptienne qu'il se répandit par toute l'Égypte. Les textes des Pyramides nous présentent l'adoption comme un fait déjà accompli, et j'ai déjà eu l'occasion de dire que la plupart de ces textes sont antérieurs à Ménès. Il présentait en grand avantage de s'adapter aisément à toutes les religions féodales, sans blesser la vanité des provinciaux. On remplaçait Toutou-Râ, soit autel, soit une seule de ses personnes, par le dieu local qu'on proclamait souverain créateur et maître de l'Ennéade : cela fait, les autres dieux suivaient à la file, comme dans le prototype héliopolitain. On les accueillait d'autant plus volontiers qu'ils appartenaient au plus vieux fonds des croyances communes à la nation, et qu'on les retrouvait presque tous sur les points les plus éloignés du sol. Les gens de la Haute-Égypte avaient par exemple le Shou de l'Ankhouri-Shou de Thinis, le Sit d'Ombes, du nomme Hysélie ou du nomme Oxyrrhynchite, l'Osiris de Cuse, l'Isis de Coptos. La légende de ces dieux différait, sur bien des points, de la légende qu'ils avaient dans le Delta, mais le nom était le même et cela suffisait. Les quelques localités qui échappèrent d'abord, s'il y en eut, furent envahies à l'époque historique et il n'y eut pas, aux derniers temps, une seule religion féodale qui n'eût son Ennéade composée sur le modèle de l'Ennéade héliopolitaine. Je ne dis pas *ses* Ennéades formées sur le modèle des Ennéades héliopolitaines, car les monuments connus jusqu'à présent ne permettent pas de rien affirmer à ce sujet. Que la théorie des trois Ennéades soit fort ancienne à Héliopolis, il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur les textes des Pyramides où la compagnie des vingt-sept dieux qu'elles forment est citée à chaque instant. Mais les dieux qui composaient la deuxième et la troisième Ennéade, ceux surtout de la dernière, offraient en général si peu d'intérêt et avaient un rôle si restreint dans le gouvernement du monde que, même à Héliopolis on ne s'occupait guère d'eux dans la pratique. On prit donc l'habitude d'extraire

de la deuxième Énéade les quelques divinités qui y jouissaient de la autorité publique, Harakhtis, Hathor, Thot, Anubis, etc., et on les inscrivit à la suite de la première Énéade. On continua en leur faveur de mentionner la petite Énéade à côté de la grande, mais sans jamais l'énumérer ou la figurer tout entière. Si donc le système complet d'Héliopolis fut adopté dans le reste du pays, ce fut en théorie et par les théologiens : il ne sortit pas du sanctuaire et ne se répandit jamais dans les masses de la population. Voilà pourquoi je me borne à discuter ici les questions relatives à la première Énéade : c'était la seule qui intéressât tous les Égyptiens et comptât pour eux.

Les adaptations en manquent d'originalité : sur un seul point du territoire, à Hermopolis Magna, une doctrine se forma, qui parut différer au premier abord de la doctrine de l'Énéade. Il est souvent question dans les textes, à partir de l'époque thébaine, de l'Énéade d'Hermopolis, et cette conception a semblé assez singulière à M. Brugsch pour qu'il l'ait soumise à un examen approfondi et qu'il en ait fait l'un des fondements de sa théorie mythologique¹. J'ai montré² que l'Énéade hermopolitaine se rattachait à l'héliopolitaine, mais je n'ai point exposé les raisons qui lui assurèrent une existence indépendante à côté de cette Énéade, ni quel principe elle représentait. C'est une matière que j'ai traitée à plusieurs reprises dans mes cours du Collège de France ou de l'École des Hautes-Études, et dans diverses conférences dont le texte est demeuré inédit³. J'en donnerai ici la résumé, désespérant de pouvoir le publier in extenso : les égyptologues sauront aisément où trouver les passages sur lesquels je m'appuie. Le motif pour lequel l'Énéade hermopolitaine parvint est qu'elle représentait un principe de création différent de celui que représentait l'Énéade héliopolitaine. Celle-ci supposait

¹ Brugsch, *Ägypten und Nubien*, p. 123 sqq.

² *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 291 sqq.

³ Le résumé d'une de ces conférences fait date sur des murées de la Faculté de Théologie protestante de Paris et a été publié dans le *Presbytère* (n° du 25 février 1891) et dans plusieurs autres journaux religieux du France et de Suisse.

d'une manière générale que la création était le résultat d'efforts musculaires et d'actes violents, par lesquels les dieux avaient donné au monde la forme qu'il a aujourd'hui. L'école hermopolitaine admettait un autre instrument de création, la parole articulée ou même la simple émission de la voix, à laquelle elle prêtait tous les effets que l'école héliopolitaine attribuait à la seule force corporelle.

La voix humaine avait en effet, et possède encore chez la plupart des peuples orientaux, une puissance que les Européens ne sont guère disposés à lui accorder. Elle est l'instrument magique par excellence, celui dans lequel les opérations les plus hautes de l'art ne sauraient rousler : chacune de ses émissions porte dans le monde des invisibles, et y met en jeu des forces, dont le vulgaire ne soupçonne ni les actions multiples, ni même l'existence. Sans doute le texte d'une élocution, la séquence des mots dont elle est composée, a sa valeur réelle, mais qui n'est complète que si la voix vient animer la lettre : pour être efficace, la conjuration doit être accompagnée d'un chant, devenir une *incantation*, un *tyrouen*. Quand on la déclamaient avec la mesure sacramentelle, sans en modifier une modulation, elle produisait nécessairement ses effets : une fausse note, une erreur de mesure, l'intervalle de deux des sons dont elle se composait, et elle était nulle. Voilà pourquoi tous ceux qui citaient une prière ou une formule destinée à faire les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient *ou anâou*, *justes de voix*, les gens à la voix juste, et non seulement les morts comme on croit ordinairement, mais les vivants eux-mêmes : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix. C'était donc la voix qui avait le rôle prépondérant dans l'offrande, dans la prière à intention déterminée, dans l'évocation, c'est-à-dire dans tous les cas de mainmise de l'homme sur le diu : sans la voix, la formule n'était que lettre morte. C'est ce qu'on a trop négligé de remarquer, et la plupart des études dogmatiques ou rituelles qu'on a faites, non seulement sur la religion égyptienne, mais sur d'autres religions orientales, sont, je crois, entachées d'er-

rent; parce que, dans l'alliance même de la voix et de la formule qui constitue le prière, on n'a guère tenu compte que de la formule en négligeant la voix.

Or, les textes nous montrent que, si la formule sans la voix est insuffisante, la voix sans la formule est toute-puissante et devient l'agent de la création. La plupart d'entre eux sont bien connus, mais on les a traduits jusqu'à présent avec l'idée préconçue qu'ils doivent s'entendre d'une formule, non d'une simple émission de voix sans mots articulés; c'est là une interprétation instinctive, qu'un examen plus minutieux m'oblige à révoquer. La donnée en est toujours la même : le dieu créateur ouvre la bouche et les dieux en sortent pour opérer son œuvre. Ainsi, dans la stèle C 3 du Louvre, le dieu Khnoum et la déesse Hout, désignés comme étant les ancêtres du commencement, les *memphites* (*memphites*) premiers d'Abydos, sont « sortis de la » bouche de Hâ-hi-oum afin (ou, au moment) d'organiser « Abydos même ». Hâ, voulant créer Abydos, a ouvert la bouche, et les deux divinités en sont sorties qui ont organisé la ville. C'est un phénomène bien connu des lecteurs de Perrault, où les deux filles ne peuvent ouvrir la bouche sans que des crapauds et des serpents en sortent chez l'une, des plereries et des fleurs chez l'autre : la tradition populaire a retenu, comme moyen d'action, pour les fées, un des procédés de création employés par les dieux d'autrefois. Cette donnée, combinée avec un essai d'étymologie savante, faisait dire aux Egyptiens que le dieu créateur Hâ-Toumou avait vu, entendu, le dieu Shou et craché,

1. Gagn, *Manuscrits du Louvre, notes de la XII^e dynastie*, pl. IV, l. 42-43.

2. Je ne borne à rappeler les en passant, un des nombreux exemples de création par la voix qu'il y a dans la littérature égyptienne de l'Égypte, la *pièce d'or*, l'effluve ou le souffle des morts. La *pièce d'or*, qui s'est parfois pu et dû dire (selon la voix, selon par la voix) dans les textes (cf. Maspero, *Notes sur quelques points*, etc., dans la *Revue*, 1887, p. 43) est également partie l'effluve de la voix, par la vertu de laquelle les morts favorables et la traversée la mort se font, est l'effet de la voix auquel on s'adresse pour les trépassés. Sous la voix (*pièce d'or*), entent les flammes sur l'autel du dieu (par la voix de la voix). La voix est, dans la vie, la voix, accompagnée d'une formule, mais c'est elle seule qui agit, et l'effet voulu n'est produit qu'après que l'effluve a agité. Aut qu'on voit parfois être à la suite de la formule.

rière, la déesse Tefnout. Le calembour entre *Shou* et *ushouhou*, *tafou* et *Tefnout*, a commandé ici le choix des mots, mais l'idée elle-même en est indépendante. On sait le procédé barbare que Toutman avait employé pour tirer *Shou* et *Tahut* de lui-même : les verbes *ushouhou* et *tafou* pouvaient aussi bien s'appliquer à l'émission par le membre viril, comme un coup d'œil sur la littérature licencieuse de tous les pays suffirait à le prouver, et par conséquent, l'on ne saurait attribuer au seul besoin de faire un beau calembour, le transfert à la bouche du dieu de l'opération par laquelle *Shou* et *Tahout* étaient nés. Il se justifiait naturellement par l'idée que les Égyptiens s'étaient faite de la puissance créatrice de la parole, puis de la voix : parole et voix ne démentaient pas immatérielles, mais se prenaient, pour ainsi dire, en corps animés de vie et de verbes créatrices, en dieux et en déesses qui vivaient et créaient à leur tour.

Il me semble que le sens des textes, une fois indiqué, ne saurait guère être contesté. Comme cependant il pourrait subsister quelques doutes, qu'on me permette de rechercher si, dans les doctrines égyptiennes de l'époque gréco-romaine, on ne rencontre pas des passages où la théorie que je signale soit exposée clairement. J'en devrais citer plus d'un, dans la collection des écrits hermétiques; mais, pour rester bref, je préfère m'en référer à quelques pages d'un livre magique en langue grecque, où la doctrine de la création est rappelée, telle qu'elle avait cours dans la secte des Marcéoniens. Je renvoie, pour l'exposition complète du système, au bel ouvrage de Leemans sur les Papyrus grecs du Musée de Leyde¹; voici, en résumé, les parties qui ont rapport à mon sujet. Le magicien s'adresse à Thot, « Je t'invoque, dit-il, ô Hermès, toi qui contiens tout, en toute voix et en tout dialecte, comme pour la première fois te célébra le Soleil, ton subordonné, à qui est remis le soin de toute chose. » Les formes solaires saluent donc Thot et celui-ci leur répond : « et parlant, le dieu bâtit des mains et pousse sept éclats de rire,

¹) C. Leemans, *Papyri Egypti Graeci*, t. II, p. 116 sqq. Il faut remarquer que la première étale de ce papyrus a été faite par Boustou, Lettre à M. Letronne, 1761.

lha, lha, lha, lha, lha lha, lha, et quand il eut ri, sept dieux naquirent * — un par chaque salut de rire, comme on voit. — Quand Hermès eut ri lui-même en premier lieu, la lumière apparut éclairant tout et la création commença de s'accomplir. Il rit encore six fois successivement, et chaque éclat de rire donna naissance à des êtres et à des phénomènes nouveaux : la terre, percevant le son, poussa un cri à son tour, se courba et les eaux se divisèrent en trois masses, le destin naquit, la justice, l'occasion, l'âme. Cette dernière, en voyant le jour, rit, puis pleura, sur quoi le dieu siffla, s'envola vers la terre et produisit le serpent Python qui a la préscience universelle. La vue du dragon le frappa de stupeur : il clappa des lèvres, et, au clappement, un être armé apparut. Ce que voyant, il fut de nouveau frappé de stupeur, comme devant plus puissant que lui, et, abaissant son regard vers la terre, s'exclama : *lô* ! Le dieu qui est maître du vent naquit de l'écho de ces sons. Je crois qu'on ne saurait exiger mieux comme démonstration. Le son du rire marque *lha, lha*, virent les dieux, puis, après le rire souvent répété, le sifflement, puis, après le sifflement, le clappement des lèvres, puis, après le clappement des lèvres, les trois notes musicales *lô*, sans signification dans le langage courant des hommes. Les Marcoufiens, qui doivent tout au mysticisme païen de l'Égypte, lui ont emprunté aussi la conception de la création par la voix : chez eux en effet, comme chez les vieux théologiens des temples, les dieux qui gouvernent le monde sortent de la bouche du dieu, sans effort et sans évocation parlée, par une simple émission de la voix¹.

Les textes égyptiens plaçant donc, à côté des procédés tout matériels employés à l'origine par les dieux de l'Énéade hiéropolitaine, une série de procédés moins matériels où les dieux n'avaient pas besoin, pour créer, de compromettre leur sérénité et leur impassibilité de dieu. Disons-le en passant, la création par la voix simple est un raffinement et une abstraction de la création

1) On retrouverait des faits analogues dans la tradition d'autres sectes grecques : je n'abandonne ni les uns ni les autres pour la moment.

par la parole. La parole présente un effet quelque chose de complet et de concret, que l'émission simple de la voix n'a plus au même degré. Sans doute le rire, le clappement, le sifflement du Créateur sont encore des faits matériels, mais leur matérialité est réduite à un minimum : tout ce qu'ils expriment est enfermé en un son unique, indivisible, produit sans effet apparent, durant un temps très bref, exprimant tout ce qu'on veut y mettre, parce que de lui-même il ne marque pas comme la parole quelque chose de déterminé. Le son est à la parole, le sifflement, le clappement ou le coup de voix est même au « Viens à moi ! » qui provoque l'apparition du soleil dans la théologie héliopolitaine, ce que le coup de sifflet de l'officier de quart est un commandement détaillé dans la manœuvre d'un navire : il devient presque une abstraction. Au début, le créateur avait parlé le monde, plus tard il le sonna, il lui restait encore à le penser, mais n'est là une conception à laquelle les théologiens de l'Égypte ne paraissent pas avoir songé. Même l'idée de la création vocale ne se répandit pas dans le peuple autant que celle de la création musculaire. Le texte grec que je citais plus haut l'attribue à Hermès-Thot et il a raison. Thot-Hermès est un effet, par nature, le dieu de la parole et de la voix ; non seulement il a la voix juste lui-même, mais il jouit du privilège d'enseigner à l'avenir juste, et c'est lui qui rend la voix des morts juste contre leurs ennemis — *am-khedou N. et khafiou* — pour triompher d'eux. Mais Thot n'est pas un personnage simple ; il a été affilié de bonne heure au groupe osirien, et c'est surtout par des monuments du mythe osirien que nous le connaissons aujourd'hui. Il nous apparaît, dès l'époque des Pyramides, subordonné au dieu des morts, transportant les doubles sur son sile d'Ibès aux Champs d'Ialou¹, exécutant la pesement des âmes et surveillant la balance, servant de greffier au tribunal infernal : nous le voyons aussi enregistrant les actions des rois vivants, comme il avait enregistré celles du pharaon divin, Osiris-Quenphris. Tout cela donne l'idée d'un personnage secondaire, vassal des dieux de premier rang ; si l'on observe en plus qu'il

1) *Wb.*, I, 166 sqq.

ne figure point parmi les membres de la Grande Ennéade, mais est relégué dans la petite, on se confirme dans l'opinion qu'il a joué un rôle peu important lors du développement de la théologie égyptienne. En quoi l'on se trompe.

Les mythes de Thot semblent s'être élaborés dans deux villes différentes, dans deux Hermopolis, l'une du Delta, l'autre, la plus grande, de la Haute-Egypte. Le Thot du Delta a pour surnom constant, ainsi que Brugsch l'a bien vu¹, *Quapon-e-Achoui* « Celui qui juge entre les deux parties », et ce titre nous montre que c'est lui surtout qui introduisit l'élément osirien dans la légende hermétique. J'ai déjà montré, en effet, qu'Hermopolis la Petite appartenait au même groupe géographique que Boule, Mendès, Busiris, Harcopolis, toutes les villes qui faururent des dieux au cycle osirien; c'est à titre de voisins qu'Hor et Sit ébranlèrent leur cause devant lui et qu'il jugea entre eux. Une fois mêlé à l'histoire osirienne, il fut transporté avec elle dans le cercle des Ennéades, et c'est comme auxiliaire d'Osiris ou d'Horus qu'il fut connu à la masse des fidèles. Le Thot de la Grande Hermopolis fut entraîné dans le mouvement par celui de la Petite; il fut considéré de même, en dehors de sa ville féodale, comme étant surtout un des alliés d'Osiris. Toutefois, l'Hermopolis de Haute-Egypte étant trop considérable pour que son dieu perdit entièrement sa personnalité. Thot y demeura jusqu'au bout le dieu suprême qu'il y était à l'origine, et son amitié pour Osiris ne l'empêcha point de conserver son indépendance. Il y était ce que furent les dieux féodaux, « le fabricant ici et le directeur de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas encore », le « créateur des êtres », le « fabricant de tout cet univers ». Un hymne d'époque ptolémaïque, que Brugsch cite à ce propos, accorde ce caractère de demiurge au mortant Thot sur la même ligne qu'Aoumon-Râ-Khepri, le chef de l'Ennéade héliopolitaine². Mais son procédé de création n'est pas le même que celui de Toutmon; il est conforme à la nature de Thot, et s'accomplit avec les moyens d'action qui lui sont particu-

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 482-483.

2) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 445-446.

liers. Or ces moyens sont de deux sortes, ainsi que nous l'avons vu : 1° la formule parlée ou écrite; 2° la voix. La formule est certainement le plus ancien des deux : Thot connaissait l'incantation qui convient à créer et à mettre en mouvement chaque dieu, et c'est pour cela qu'il porte le titre de « maître des paroles des dieux, maître des paroles divines », *mé moutou noufirou*. Puis sa voix, la voix juste dont il suit le maître, *mé makhérou*, et qui n'était d'abord que le véhicule nécessaire de la formule, devint, par un effort réel vers l'abstrait, l'instrument unique de la création. Il me semble qu'on peut signaler dès à présent les moments principaux de cette transformation. Chaque formule destinée à agir sur les dieux est rédigée au début en langage humain, et contient les noms humains des dieux. A mesure qu'on s'éloigne de l'époque où elle fut composée, le sens s'en obscurcit, partie par le mouvement naturel de l'idéisme qui marche tandis qu'elle-même demeure immuable¹, partie par la progrès des idées qui s'affinent et s'écartent de plus en plus de la grossièreté des idées premières : il semble alors que les dieux exigent, pour être touchés, un langage intelligible au reste des humains et veuillent être interpellés par des noms qui ne soient pas ceux que le vulgaire leur attribue. La formule se complique donc d'un galimatias de syllabes et de mots, dont les uns sont empruntés à des langues étrangères, et les autres sont formés de toutes pièces avec des sons qui ont l'air de ne pouvoir sortir d'un gosier humain : parmi ces derniers, les interjections breves, les voyelles fléchies par l'emportement d'autant plus abasement qu'elles constituaient une véritable notation musicale, marquant la mélodie sur laquelle on devait réciter les passages décisifs. Les invocations, où prédominent des séries *aaa*, *eee*, *iii*, *uu*, etc. sont de véritables évocations par la voix seule, où le son opère sans le secours des mots. C'est là le procédé que Thot employait, que les autres dieux lui empruntèrent, ils l'avaient connu et emprunté d'ancienne date, puisque plusieurs

1) Voir, par exemple, dans les Pyrénées, les aspirations relatives aux serpents, dont la langue fort archaïque n'était déjà plus qu'imparfaitement comprise par les contemporains d'Osiris et des rois de la VI^e dynastie.

des textes que j'ai cités plus haut¹ se rencontrent sur des monuments de la XII^e dynastie.

Thot créait donc le monde en émettant les dieux par la parole et par la voix; mais ces dieux, différents par l'origine de leurs confrères de l'Ennéade héliopolitaine, quel genre de vie et d'action exerçaient-ils auprès de lui? J'ai dit ailleurs² que la théologie hermopolitaine consistait d'abord l'administration et la préservation de l'univers à un conseil de cinq dieux: adorés dans le grand temple de la ville, *la Maison des cinq*, et dont Thot était le chef: les quatre autres étaient les dieux des quatre *mondes* du monde, ceux qui président aux quatre piliers-états du ciel. Ces quatre dieux sont ceux qui forment, avec Toutmon, le cadre de l'Ennéade héliopolitaine, et Héliopolis aurait pu à la rigueur s'appeler, comme Hermopolis, *la Maison des cinq*. Mais, tandis qu'à Héliopolis ces dieux sont des personnages connus et vivants, empruntés aux cycles des dieux-fondaux des cités voisines, à Hermopolis, ils sont des êtres à nom significatif, propres à la théologie locale. Nou, Hehou, Kakou, Ninou. Les déesses qui leur sont associées appartiennent à la famille de ce que j'ai appelé les divinités grammaticales: elles sont dérivées chacune du nom de son dieu par adjonction de la flexion ordinaire du féminin, Nout de Nou, Hehit de Hehou, Kakit de Kakou, Ninit de Ninou. Ce sont des êtres de raison, fabriqués après coup pour compléter un ensemble, et la nature même de leur nom nous donne la date de leur naissance: ils ont été inventés au moment où, l'Ennéade héliopolitaine pénétrant à Hermopolis, il fallut adjoindre aux quatre dieux qui assistaient Thot, quatre déesses pour jouer le rôle de Tefnout, Nout, Isis et Nephthys. La paire Nou-Nout, ainsi instituée par le dédoublement de Nou, répondit, autant qu'il est permis d'en juger, à la paire héliopolitaine Shou-Tefnout, Hehou Hehit à Sibeou-Nout, Kakou-Kakit à Ouhou-Isis, Ninou-Ninit à Sit-Nephthys. Ce que j'ai dit du procédé de création employé par Thot explique l'effacement com-

1) Voir p. 34 du présent volume.

2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 28-30.

plôt des déesses dans le système hermopolitain. Thot agit par la formule et par la voix. Il ouvre la bouche, et les dieux en sortent, les quatre dieux qui disposent le monde et relient le ciel et la terre. Dans la doctrine héliopolitaine, les dieux agissent uniquement par efforts et mouvements du corps, ne pouvaient exister et développer leur action qu'en se conformant aux conditions ordinaires de l'humanité : on les imait comme engendrés l'un de l'autre, et il leur fallait par conséquent des déesses vivantes, capables de concevoir et d'enfanter. A Hermopolis, au contraire, l'usage exclusif de la formule et de la voix, passant de Thot à ses quatre assistants, avait rendu le mariage inutile à ces derniers : du moment qu'ils n'avaient qu'à parler pour créer, quel besoin avaient-ils de compagnes fécondes ? On comprend qu'ils s'en soient passés jusqu'au moment où ils s'identifièrent aux quatre dieux auxiliaires de l'Ennéade héliopolitaine ; quand ils furent amenés à se dédoubler pour se porter à huit, comme le mariage que le dogme nouveau leur imposa ne changerait rien à leur nature propre, on comprend que leurs femmes n'arrivèrent jamais à manifester une vitalité bien nette et bien distincte. Elles-mêmes d'ailleurs ne possédaient pas une personnalité aussi tranchée que les dieux correspondants d'Héliopolis, Shou, Sibou, Ombis, etc. avaient chacun leur façon de procéder qui ne se ressemblait pas, et qui ne permettait guère qu'on les confondît l'un dans l'autre. Les quatre Hermopolitains, au contraire, ne disposaient que d'un moyen d'action, la parole ou la voix, toujours souverain mais toujours le même, et dont l'emploi ne variait pas de l'un à l'autre ; il n'y avait donc rien dans leur manière d'être extérieure qui les distinguât nécessairement, et leurs formes visibles en avaient pris, comme leur nature même, une uniformité que ne présentaient point les dieux de l'Ennéade héliopolitaine. Ce sont quatre couples à figure humaine, sans attributs et sans visages distinctifs ; ce sont quatre hommes à tête de grenouille et quatre femmes à tête de serpent ; ce sont huit babouins dansants, assemblés en adoration autour de Thot le babouin suprême. Ils différaient si peu qu'on les concevait toujours en masse comme une Ogdoad mise par le dieu chef : on ne les invo-

quait pas séparément mais on les appelait collectivement les *Huit* — *Khoumanou* — sans entrer dans le détail. Cette division en deux éléments, une monade et une ogdoade, qui est la marque de l'Ennéade hermopolitaine, est pour effet de reléguer aux *Huit* le peu de vie individuelle qu'ils possédaient, pour les fonder en un seul être collectif en huit personnes, opposé au dieu un, et qu'on désigna sous le nom de *Khoumanou*, le dieu *Huit*.

L'Ennéade hermopolitaine est un dérivé de l'Ennéade héliopolitaine, mais un dérivé original dès le début, et qui ne prit de son modèle que le nombre *neuf* et l'idée de la création opérée par les huit dieux dérivés du premier : tout le reste, les noms des dieux, leur forme, leurs procédés, et surtout leur tendance à se condenser en deux corps, un corps-ogdoade subordonné à un corps-monade, elle l'a tiré de son propre fonds et en a composé un système, où les dogmes héliopolitains ne tiennent qu'une place assez faible. Son origine est fort ancienne : on trouve quelques-unes des divinités qui la composent mentionnées déjà dans les textes des Pyramides, et il est certain, par suite, qu'elle avait déjà cours avant cette époque. Toutefois, l'esprit d'abstraction dont elle témoignait l'empêcha de devenir populaire et de sortir des écoles de théologie ; ce n'est guère que sous la domination thébaine que nous la voyons assez largement répandue¹. Amon paraît avoir été le premier des grands dieux féodaux qui l'adopta à côté de l'Ennéade héliopolitaine. En effet Amon, né plus tard que Phtah à la vie politique, n'était pas, comme Phtah, infondé par voisinage aux doctrines d'Héliopolis. Il pouvait se montrer éclectique, et faire d'autant plus aisément sa place à l'Ennéade hermopolitaine, qu'elle favorisait ses tendances à la domination universelle : l'Ogdoade impersonnelle et presque abstraite d'Hermopolis offrait moins de résistance à ses prétentions unitaires que les huit dieux, pour la plupart très personnels et très vivants, d'Héliopolis. On trouve donc assez souvent, à par-

1) Ceci n'est dit, bien entendu, que pour être reparté. Si parle d'après les monuments connus jusqu'à présent : des monuments nouveaux pourront modifier cette partie de mes idées.

tie de l'époque thébaine et sur les monuments thébains. Ammon substituait à Thot au sommet de l'Ennéade hermopolitaine; et recevant les hommages de l'Ogdoadé des rines ou des divinités à tête de serpent et de grenouille : il agit alors par la voix et par la parole; et l'Ogdoadé sortit de sa bouche continue la création sous ses ordres, par le même procédé, comme elle faisait sous les ordres de Thot. La chute de Thèbes, et, par suite, la ruine d'Ammon, retarda la diffusion plus complète de l'Ennéade hermopolitaine, ou plutôt sa juxtaposition à l'Ennéade hiéropolitaine dans les sanctuaires; mais, d'autre part, l'importance toujours plus grande que prirent Osiris et les dieux de son cycle accrut l'importance de Thot. Les textes dont on est en droit d'attribuer la composition aux derniers temps de la religion égyptienne sont si peu nombreux, qu'on ne peut guère suivre le développement des mythes et des idées entre les derniers rois thébains et les Césars. Mais le rôle prépondérant qui joue Hermès à l'époque gréco-romaine nous prouve que Thot, et ses procédés de création par la parole ou par la voix, avaient dû l'emporter dans les écoles, au moins à partir des dynasties saïtes. La façon d'agir d'Atoumou et des deux hiéropolitains avait paru décidément être par trop grossière, et on lui préférait celle de Thot et des siens. Les livres hermétiques représentent, sinon dans toute leur forme actuelle, du moins par le fond des idées, le dernier état de la doctrine élaborée pour Thot par les prêtres d'Hermopolis, continuée plus tard par l'adjonction d'éléments hiéropolitains, adoptée et adaptée par les théologiens des sanctuaires thébains, et transmise par eux aux mystiques et aux théologes païens ou chrétiens de la période alexandrine. Le Verbe et la Voix de Thot-Hermès l'emportaient sur la force brutale des vieux dieux hiéropolitains.

Là ne se bornent pas les modifications de l'Ennéade : elle en comporta dans certains cas, qui paraissent en détruire l'équilibre, et réduire à néant le système ingénieux d'après lequel les élé-

1) Moret, *Les Papyrus égyptiens du Musée de Boulogne*, t. I, p. 71, t. II, (2) Grégoire, *Hygiène d'Ammon*, p. 10-17.

nients en sont assemblés. Ces alterations ne touchent pas le groupe central; elles s'attaquent au commencement ou à la fin de la série, au personnage de *Toumou-Râ* et à celui de *Sît*. Je passe rapidement sur ces derniers qui tiennent à deux causes principales: le changement considérable que le travail combiné de la réflexion et de l'imagination populaire produisit dans le caractère de *Sît*, l'importance toujours croissante du rôle d'Horus. On sait la réputation qu'inspira *Sît* aux derniers Égyptiens, le soin avec lequel ils martelèrent son nom sur les monuments, vers l'époque persane et les premiers temps de la domination grecque: on le supprimait souvent de l'Ennéade, pour ne pas faire à Osiris l'affront d'y laisser son meurtrier. Hésiodais, au contraire, moins en faveur et en grâces, à mesure que le mythe de son père Osiris se développe et se complique de conceptions nouvelles. L'introduction des doctrines solaires dans le caractère et l'histoire d'Osiris eut pour résultat de faire d'Horus, le fils d'Isis, une forme du Soleil, et favorisa sa confusion avec Harôris, devenu, lui aussi, presque exclusivement dieu-Soleil: la seconde Ennéade commença alors par un Soleil comme la première, le soleil actuel vivant, le soleil pendant le jour, qui a succédé au soleil primordial, *Toumou-Râ*, et j'ai quelque raison de croire que la troisième Ennéade commençait, elle aussi, par un soleil, le Soleil mort, le soleil pendant la nuit. Horus entraîner avec lui Hathor, qui, associée par combinaison à Harôris, avait passé avec lui à Hésiodais; Hathor fut tantôt transportée en suppléant dans l'Ennéade avec Horus, tantôt mise en place de Nephthys, que la mauvaise renommée de *Sît* rendait suspecte. L'introduction du couple Horus-Hathor entraîna parfois celle des dieux qui accompagnaient Horus dans la seconde partie du mythe osirien, le dieu chacal, le dieu ibis ou cynocéphale, parfois celle des divinités qui doubleraient Hathor, Anit, Tanimit, etc. Cette addition de membres nouveaux ne rompit pas, comme je l'ai déjà dit souvent, la filiation de l'Ennéade: les dieux passaient toujours pour n'être que neuf, quand même ils étaient treize ou quinze. Les dieux de trop se perdaient dans la personne de ceux qui les avaient amenés avec eux: ils étaient comme les ombres des sou-

pers romains, et passaient par surcroît, pour prendre leur part des honneurs et des sacrifices qu'on rendait à l'Ennéade.

Les altérations subies par les personnages de tête me paraissent présenter plus d'intérêt dans l'état présent de nos études : elles permettent, je crois, de surprendre le mécanisme des opérations par lesquelles s'établit lentement le syncretisme des époques postérieures. Le dogme de l'Ennéade se trouve en contact, dès le début, avec un des principes les plus généralement répandus parmi les religions locales, celui de la triade. La mise en triade des dieux féodaux s'accomplit de façons diverses, mais elle obtient partout le même résultat, celui de donner au troisième dieu, quand il était dieu fils, une attitude très-effacée : son être n'était ordinairement qu'un reflet affaibli de l'être de son père, et n'avait guère de vie et d'autorité que celles qu'il lui empruntait. Deux personnes aussi voisines l'une de l'autre devaient finir par se confondre : elles se confondirent en effet, au point de n'être plus que deux aspects d'un même dieu, qui réunissait en lui des degrés de parenté contradictoires dans une famille humaine. Père en tant que premier membre de la triade, fils en tant que troisième membre, identique à lui-même dans ses deux rôles, il était à la fois son propre père, son propre fils et le mari de sa mère. Ce n'est pas tout : le couple divin, d'où le fils était issu, se composait rarement de deux divinités d'importance égale. L'un des deux parents, Amon par exemple, dominait presque toujours l'autre, ici Mout, de si haut qu'il l'annulait presque entièrement : tantôt la déesse disparaissait derrière son époux, tantôt le dieu n'existait que pour justifier la fécondité de la déesse et n'avait d'autre raison d'être que son emploi de mari. On en vint assez vite à mêler deux personnages si étroitement unis et à les définir comme étant les deux faces, les deux aspects masculin et féminin d'un seul être. D'une part, le père était un avec le fils et de l'autre il était un avec la mère : la mère était donc une avec le fils comme avec le père, et les trois divinités de la triade se ramenaient à un dieu unique en trois personnes. Grâce à ce subterfuge, même une triade au sommet de l'Ennéade thébaine n'était plus qu'une façon détournée d'y mettre un

seul dieu : les trois personnes n'y comptaient que pour un, et les onze noms additionnés n'avaient en total que les neuf divinités cosmiques. Telle l'Enéade thébaine, où Amon-Macout-Khonsou précédait Soun-Tefout et les autres dieux, est, malgré son irrégularité apparente, aussi correcte que l'Enéade-type d'Héliopolis. Ajoutez que la division implicite de Toutmon en deux personnes, dont l'un est le soleil antérieur à la création, l'autre le soleil actuel, permet d'ajouter à ces onze dieux un membre de plus. Amon, considéré comme *premier Nounmou* — *Pennout topi* — se divise donc : alors, tandis qu'une des parties reste lui-même, l'autre prend un autre nom, celui par exemple qu'elle avait dans l'Enéade héliopolitaine. Toutmon : Toutmon s'ajoute, comme douzième membre, soit en tête avec son rôle ordinaire, et Amon prend la suite, soit derrière Amon seul ou avec sa triade, si bien que l'Enéade héliopolitaine complète est inscrite derrière Amon. Enfin, puisque nous sommes à Thèbes, des circonstances locales pouvaient encore compliquer cette Enéade déjà si complexe. Le dieu (solaire) du nome Thébain était à l'origine Montou, et Amon n'avait rang que de divinité secondaire auprès de lui. Quand les pharaons de la XI^e et de la XII^e dynastie eurent fait la fortune d'Amon, la situation de Montou vis-à-vis de l'autre se régla de façon fort diverse. On le mit en triade avec Amon, et on eut une association Amon-Macout-Montou, Amon-Montou-Macout, ou Montou ne fut pas le fils d'Amon, mais son collègue et parfois, comme lui, le mari de Maout. On profita aussi de la division du dieu créateur en deux personnes, pour déclarer qu'Amon était le dieu avant la création et Montou, Montou-Râ, le soleil actuel, le soleil matériel qui nous éclaire. Quelque solution qu'on adoptât, on mêla aussi Montou à l'Enéade soit avant la triade, soit après Amon seul, soit à la place de Khonsou. On voit quelle variété de modifications l'Enéade pouvait recevoir en tête. Comme celles qu'elle subissait à la fin, celles-là n'étaient pas irrécouvrables : elles tenaient à la confusion nécessaire qui s'établit entre l'Enéade et les triades locales, dont plusieurs présentaient à leur tour des particularités déterminées parfois par l'histoire même de la cité. Les combinaisons que nous relevons aujourd'hui, et dont

quelques-unes nous paraissent singulières, nous semblent probablement fort raisonnables, si nous avions, sur certains des cultes locaux, les enseignements que nous possédons sur le culte thébain.

En résumé, l'invention et la diffusion du système des Ennéades eut pour premier résultat de donner aux Égyptiens une théologie commune, et d'imposer à leur adoration un certain nombre de divinités qui, tout en restant locales dans leur domaine d'origine, devinrent la propriété générale de la nation. Tous les dieux ne furent pas également favorisés : Osiris et les siens, d'une part, Râ, de l'autre, tirèrent le parti le plus avantageux de la doctrine. Le soleil n'était pas le dieu suprême partout, mais partout il était un dieu des plus considérables ; Osiris, de son côté, trouvait sa contre-partie dans tous les dieux des morts, et, comme le dogme de la survivance bienheureuse par les rites de la momification était plus consensuel que celui d'une vie machinale dans les ténèbres, il absorba partout les dieux locaux des morts. L'Ennéade, telle que je l'ai étudiée jusqu'à présent, marquait donc un progrès sur le polythéisme particulariste que l'analyse des textes nous révèle : elle éliminait les dieux secondaires, mettait en lumière un certain nombre de types facilement acceptés de la population, les déduisait hiérarchiquement l'un de l'autre, et, par des combinaisons variées avec les triades, fondait les dogmes locaux dans la doctrine universelle. Elle ne s'arrêta point là, mais l'influence de la triade l'amena sûrement à l'unification des dieux. Ce ne fut pas sans quelque subtilité que la transition se fit, mais elle se fit de bonne heure, et nous en saisissons déjà les effets dans les textes des Pyramides. L'isolement d'Atoum au sommet du système, et le procédé par lequel il tira de lui-même ses enfants Shou-Taïmt, montre qu'à Héliopolis le concept de l'Ennéade précéda, au moins dans la théologie, celui de la triade. Mais, si harais que les Égyptiens fussent restés, il y avait, dans l'acte d'émission spontané par lequel Toutmou avait produit ses deux enfants jumeaux, un excès de brutalité au moins inutile à conserver, quand la mise de dieu en triade les autorisait à expliquer cette double naissance par des moyens plus conformes aux

lois ordinaires de la vie. L'Atoumou solitaire, lui-même plus ancien se maria donc, et s'offra devant l'Atoumou-époux et père de famille. Il avait, à vrai dire, deux femmes Iouéa et Nebhotpit, soit deux triades possibles, mais, dans l'espèce, on ne se donna pas la peine de choisir entre elles : elles passèrent l'une et l'autre pour être la mère de Shou et de Tefnit. On voit sur-le-champ quelle influence cette combinaison d'une ingéniosité si poétique eut pour l'histoire des religions égyptiennes. Dès l'instant qu'on transformait Shou en un dieu-fils de la triade helléopolitaine, il n'y avait point de raison pour qu'on ne l'assimilat pas avec le dieu-fils de toutes les triades qui complétaient Toutmou au sommet des triades provinciales. On vit donc Horus, fils d'Isis, à Bouto, Atriboumou, fils de Nit, à Sala, Khnoumou, fils d'Hathor, à Kéché, bref, tous les dieux-fils de toutes les triades locales, s'identifier tour à tour avec Shou, fils d'Atoumou, dans l'Ennéade locale et perdre leur individualité dans la sienne. C'était amener à bout plus ou moins long le rapprochement de toutes les triades et leur absorption l'une dans l'autre. A force de répéter que les dieux-fils de la triade étaient identiques à Shou au second rang de l'Ennéade, on en vint nécessairement à penser qu'ils l'étaient encore, même dans la triade indépendante de l'Ennéade, en d'autres termes, que la troisième personne des familles divines était partout et toujours Shou sous un nom différent. Or, par la vertu de la triade, on admettait dans les collèges sacerdotaux que Shou et Toutmou, le fils et le père, étaient un : tous les dieux-fils, identiques à Shou, étaient donc identiques à Toutmou, père de Shou, et comme, par définition, ils se confondaient chacun avec leurs parents, on devait en conclure que ces parents eux-mêmes étaient identiques à Toutmou. En raisonnant de la sorte, les Égyptiens s'acheminaient naturellement vers le concept de l'unité divine, où les menait déjà la théorie de l'Ennéade hermopolitaine. Ils y touchèrent en effet, et les monuments nous montrent d'assez bonne heure les théologiens occupés à concentrer sur un seul être les attributions que leurs ancêtres avaient dispersées dans mille êtres différents. Mais ce dieu vers lequel ils tendent n'a rien de commun avec le dieu de nos religions et

de nos philosophies modernes. Ils n'étaient pas, comme le nôtre pour nous, Dieu tout court : il était Toutouou, le dieu unique et solitaire — *noutir audou noutir* — à Héliopolis, Auhouri-Shou, le dieu unique et solitaire à Séhennytès et à Thinis. L'unité d'Atoumou n'exclut pas celle d'Auhouri-Shou, mais chacun de ces dieux, unique dans son domaine, cessait de l'être dans le domaine de l'autre. L'esprit féodal, toujours vivace et jaloux, s'opposait à ce que le dieu entre vu dans les temples y triomphât des religions locales et s'étendit au pays entier. L'Égypte connaît autant de dieux uniques qu'elle avait de grandes cités et même de temples importants : elle n'accepta jamais le dieu unique.

Telle est l'histoire de l'Énéide héliopolitaine et de son développement. Elle diffère singulièrement de celle qu'ont tracée M. de Strauss-Torney et avant lui M. Brugsch. Il faudrait de longs mémoires pour l'appuyer de documents authentiques et en justifier le détail : mais, ainsi que je l'ai déjà dit, je ne puis donner ici qu'un résumé très bref des idées que l'étude des monuments m'a inspirées à ce sujet, et j'en suis réduit à affirmer d'une façon trop rapide bien des points que je voudrais longuement démontrer. On me permettra de terminer cet article par le plan assez bref de ce que pourrait être, selon moi, un traité de Mythologie égyptienne. Voilà si longtemps que je critique la façon de procéder des autres, qu'on est en droit d'exiger de moi quelques renseignements généraux sur la mienne. J'en eus la première idée en traduisant, il y a bientôt vingt ans, le *Rituel de l'embaumement* et en classant, pour en compiler l'index, les renseignements mythologiques que ce Rituel contenait en si grand nombre. Les recherches que j'entrepris ensuite pour mes cours au Collège de France, au sujet des funérailles, de l'âme et des représentations qu'on voit dans les tombeaux égyptiens, me firent voir à en modifier le détail, tout en me confirmant dans l'opinion générale que je m'étais faite. Enfin, l'obligation de publier les textes des Pyramides et de les traduire m'amena à la compléter. On en trouvera l'application dans les nombreux mémoires que j'ai insérés dans plusieurs journaux et dans cette *Revue* même.

Il me semble qu'un traité de Mythologie devrait commencer

par la statistique des noms de divinités. L'énumération en serait divisée par chapitres, dont le premier contiendrait la liste des dieux féodaux, de leur famille, et des divinités secondaires dont on a constaté l'existence sur le sol de chaque nome, avec leurs épithètes caractéristiques et la mention des localités extérieures au nome où elles étaient adorées. On recueillerait dans le second tous les renseignements relatifs au dogme, au culte de chacun d'eux, les cérémonies, le nom des prêtres, leur costume, leurs fonctions, qui font d'eux le plus souvent une véritable incarnation du dieu sur la terre, les animaux sacrés, et dans le troisième on essaierait d'établir pour eux, au moyen de ces documents, le caractère primitif, l'histoire et les alliances de chacun d'eux. Ces trois chapitres seraient avant tout un recueil de faits mythologiques destinés à montrer ce qu'étaient le matériel et le personnel des religions égyptiennes. Dans une seconde partie, il me paraît qu'il faudrait essayer de montrer les premières combinaisons de ces éléments, les raisons de voisinage ou de convenance personnelle qui déterminèrent le rapprochement de certains dieux et leur union dans un même mythe ; on montrerait, par exemple, comment s'est constituée la cosmogonie osirienne dont je viens de parler dans cet article, et d'autres cosmogonies propres au Delta, comme celle de Nii, ou à la Haute-Égypte, comme celle d'Horus-Sii, dont j'espère avoir bientôt l'occasion de parler. On serait ainsi amené à exposer dans la troisième partie la culte héliopolitain et son Ennéade, c'est-à-dire la constitution d'un dogme et, par suite, d'une religion commune à l'Égypte entière. La diffusion de l'Ennéade et ses modifications entraînerent la généralisation des cultes de Râ, et la transformation, souvent fort mal faite, des vieux mythes en mythes solaires. On serait donc amené à étudier, dans deux parties successives, ce que cette invasion du Soleil avait produit de changements, à la seconde époque thébaine, dans le culte et la théologie des dieux vivants, dans le culte et la théologie des dieux morts. Quelques pages seraient consacrées à montrer les tentatives faites par plusieurs dieux, à partir de ce temps, pour arriver à la suprématie et à tenter de découvrir pourquoi ils échouèrent l'un après l'autre,

Ammon, puis Osiris et les dieux de son cycle, enfin Khnoum et Thot-Hermès. La dernière partie dirait ce qu'étaient les cultes et la religion de l'Égypte sous les Césars, comment ils se répandirent dans l'empire romain : elle indiquerait le genre d'influence qu'ils exercèrent sur le paganisme et les sectes excentriques du christianisme naissant. Je ne sais si j'aurai jamais le loisir d'exécuter entièrement le plan que je viens de tracer : les personnes qui ont bien voulu suivre mes articles verront sans peine jusqu'à quel point j'ai réussi à m'y conformer.

Caselles, le 7 septembre 1884.

G. MAYER.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1890. — NOVEMBRE 1891

Les fouilles que nous annonçons dans notre chronique de 1890, sans pouvoir encore donner de détails sur leurs résultats, ont été continuées en 1891, et nous en connaissons maintenant le succès.

Nous avons appris que M. l'Éphore Tsamias, chargé d'explorer, au nom de la Société archéologique d'Athènes, le sanctuaire d'Apollon Amycléon, sur la colline d'Agia-Kyriaké, à une heure au sud de Sparte, en a déterminé le *temenos*, et retrouvé, malheureusement en ruines, la base du trône caléchoe ou en démonté l'idole archaïque du dieu, c'est une masse demi-circulaire, de 9^m,80 de diamètre. Au milieu des débris on a recueilli des fragments informes de statues de marbre, et un nombre assez considérable de petits ex-voto en bronze, animaux (des chevaux, un cerf, etc.), hommes, femmes, du genre des anses ex-voto d'Olympie, et quelques figurines de terre cuite, des idoles féminines du type mycénien¹.

A Plélos, M. Washington, membre de l'Institut américain d'Athènes, a continué ses recherches de 1889 et 1890; mais nous savons seulement qu'il a déblayé un édifice qui pourrait être le

¹) *Ελληνικα ἀγγειόπλασμα*, 1890, p. 403. — *Μηνὴν Δ. & Δ. ἀνθ. ἱστορίας* [Athens, *Anthologos*], 1890, p. 403.

temple d'Héra Tabœa¹; à Mégolopolis, où l'École anglaise est restée longtemps occupée aux fouilles très importantes du théâtre. L'exploration s'est étendue, sous les ordres de M. Lehring, et l'on a découvert les fondations d'un temple, d'un autel situé devant le temple, d'un portique qui entourait la parvis du temple, et d'une porte monumentale à l'est; on veut reconnaître dans cet ensemble les ruines du temple de Zeus Sôter, qu'a mentionné Pausanias². A Trézène³, M. Legerand, membre de l'École française, a découvert plusieurs monuments, entre autres le temple d'Apollon Théarinx, et le sanctuaire d'Asclépios; parmi d'autres nombreuses inscriptions nous devons noter un oracle relatif au culte de ce dernier dieu, et aux rites de la thérapéutique sacrée. Les renseignements nous sont fournis par le *Bulletin de Correspondance hellénique*, qui, pour justifier son titre, nous donnera désormais sous la rubrique *News and Correspondence*, des indications sommaires sur les travaux archéologiques et les découvertes dans les pays de culture hellénique. A Lykosoura, en Arcadie, le ministère des Cultes a fait terminer le déblaiement du temple de Despoïna, commencé en 1889; par malheur, on n'a rien retrouvé des autels consacrés à Déméter et à Despoïna. (Pausanias, VIII, 37, 3)⁴. Les fouilles ont aussi continué à Rhémunte, sous la direction de M. Stais⁵, et à Therpie sous celle de M. Jamot, ancien membre de l'École française⁶. Ces deux explorations méritent de nous arrêter plus longtemps. On sait qu'à Rhémunte s'élevait un célèbre temple de Néméis, dont les ruines, proches de Marathon, ont été maintes fois visitées, étudiées et même fouillées. Le déblaiement méthodique, entrepris par la Société archéologique d'Athènes, a rendu au jour d'importantes

1) *Athènes impériale*, 1891, p. 34. — *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 148.

2) *Mon. et Journ. (Athènes)*, 1891, p. 259.

3) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 144.

4) *Athènes impériale*, 1889, p. 225, 3; 1890, p. 37, 7; p. 112, p. 133.

5) *Athènes impériale*, 1890, p. 115. — *Mon. et Journ. (Athènes)*, 1890, p. 249.

6) *Athènes impériale*, 1890, p. 101, 115, 121. — *Bull. de Corr. hellén.*, 1891, p. 381.

pagne; les renseignements sont encore assez vagues sur les résultats heureux de ces travaux. M. Hamalle nous apprend que, sans compter les épitaphes, les inscriptions recueillies dépassent deux cents; nous espérons que dans la foule s'en trouveront au moins quelques-unes intéressantes le culte des Muses helléniques. Nous ne pouvons actuellement indiquer que des listes de vainqueurs aux jeux Nécessa. Parmi les œuvres d'art signalées par M. Hamalle, nous choisissons un sarcophage où sont représentés les travaux d'Hercule, une tête archaïque du type des Apollons, et une série d'Éros. M. Jamet a publié lui-même et étudié, dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*, les fragments d'une statue de bronze; une ingénieuse et spéciale restitution voudrait y voir les débris d'un groupe attribué à Lysippe, Apollon et Hermès se disputant la lyre, groupe qu'a vu et noté Pausanias¹. Le *Agénis* ajoute quelques détails; voici entre autres, que M. Jamet a exploré l'hieron des Muses, mais sans succès appréciable; il a été plus heureux au lieu dit *Λαγος*, à une demi-heure au sud-ouest de l'ancienne ville de Thespies, où il a découvert les fondations d'un vieux temple périptère; il reste encore en place, sur deux rangées, cinq colonnes non cannelées, conservées jusqu'à la hauteur de 1^m,33. Près de là s'est trouvé au fer de lance portant cette inscription archaïque : Τεταλαειν; Ηραρ, d'où il résulte que le sanctuaire était consacré à Apollon.

Mais l'activité des archéologues, qui sont de plus en plus nombreux en Grèce, et rivalisent d'émulation, ne s'est pas bornée à poursuivre les travaux entrepris; sur plus d'un point ont été instituées des recherches nouvelles.

M. W. Dörpfeld, en explorant les ruines de l'ancienne *Λαγριν*, au village de Strevitzi, a découvert, après une investigation sommaire, les vestiges d'un édifice dorique, un petit temple périptère qu'il rapproche du métron d'Olympie. Les fouilles seront, paraît-il, reprises par le gouvernement grec; alors seulement on saura sans doute quelle divinité on adorait dans le sanctuaire, *Ζεὺς Λευκαίος* ou *Διόνειος*, dont parle Pausanias².

1) *Paus.*, IX, 31, 1.

2) *Mull.*, et *Institut* (Athènes, 1871), p. 303. — *Paus.*, V, 5, 6.

Malgré, comme l'année dernière, nous avons surtout à signaler des fouilles de tombeaux. A Athènes, le cimetière du Céramique est loin d'avoir livré son dernier mot. Sur la route du Pirée, près de l'orphelinat, l'Éphorie générale des antiquités a fait reconnaître cette année trois couches de tombeaux superposés, qui se rapportent au vi^e, v^e, v^e et iv^e siècles. Les grands vases archaïques connus sous le nom de vases du *Dipylon* se sont trouvés en assez grand nombre dans la couche inférieure, plus ou moins mutilés, tantôt dans les tombeaux, tantôt hors des tombeaux, ce qui semble bien prouver que ces vases, décorés de zones d'ornements géométriques, de feuillages, d'animaux, de scènes funéraires, de processions d'hommes et de chars, ne servaient pas seulement à la décoration extérieure des sépultures. En somme ces vases, trouvés après beaucoup d'autres analogues, sont plus curieux qu'instructifs; nous préférons-nous insister sur les figurines d'ivoire trouvées dans un tombeau, et que M. Homolle décrit en ces termes : « Elles sont noires et se tiennent debout sur un petit socle mince, de même matière qu'elles, et qui font corps avec elles. Les jambes accolées, les bras pendant le long du corps, les mains allongées et appliquées sur les cuisses, elles sont absolument immobiles. La chevelure pend sur les épaules et le dos en une masse divisée par une raie, ou en mèches parallèles, mais sans le plus décoré de méandres ou d'autres ornements couvrant la tête. Le corps est mince, allongé, la taille très resserrée avec des hanches saillantes. Les proportions paraissent assez justes, sauf que la tête est forte; il serait imprudent de parler du type, car le visage, qui a particulièrement souffert par la complexité et la petitesse des détails l'artiste maladroit, est plus mal réussi que le reste et offre une image bizarre. Le nez est énorme, et les lèvres très saillantes. » M. Homolle ajoute que ces idoles sont certainement de fabrication étrangère; si l'attitude semble égyptienne, le style, qui est désolable, rappelle plutôt une imitation phénicienne de modèles égyptiens¹.

1) *Revue Egypt.*, 1891, p. 19, p. 22. — *Bull. d. Arch. (Athènes, 1891)*, 1890, p. 345. — *Bull. de Corr. Archéol.*, 1891, p. 441 et suiv.

A Érétrie, c'est aussi un vénérable cimetière que défend M. Waldstein, aidé de collègues et d'élèves, au nom de l'Institut américain d'Athènes¹. Nous ne pouvons même faire que de transcrire ici des fragments d'une lettre adressée par M. Waldstein à M. Cavadias, épheure général des antiquités, et dans laquelle l'honorable explorateur décrit un tombeau qu'il croit être celui du philosophe Aristote : « Ce tombeau de famille se trouve à une demi-heure environ d'Érétrie, près de la route conduisant à Vathi..... Il renferme six sépultures..... Il est évident que c'était là un beau sépulchre de famille. C'est le plus riche que j'ai connu à Érétrie. Dans l'une des tombes (peut-être la plus ancienne) ont été trouvés sept diadèmes d'or (l'un orné de feuilles) coiffant le crâne; une plume à écrire en métal, deux styles, six figurines de terre cuite, dont l'une représentant un philosophe ou un orateur, etc. Dans une tombe plus récente se trouvait aux parois une inscription (Ikon Agroticlos) sans doute du III^e siècle avant Jésus-Christ. Si l'on considère d'ailleurs que ce tombeau était celui d'un personnage de marque, que, si l'on en juge par la plume et les styles, ce mort était un homme de lettres, que l'inscription porte le nom d'Aristote, qu'Aristote mourut à Chalcis où il possédait un bien; et que sans doute c'est là qu'il fut enterré; enfin que la statuette de philosophe à les mains jointes, comme la statue du philosophe (à Constantinople) décrite par Philostrophos, il est possible, et même probable, que ce soit là le tombeau d'Aristote. D'autre part, nous devons nous rappeler que Chalcis n'était pas Érétrie. La question ne peut donc pas être tranchée définitivement; nous avons auant de raisons d'affirmer que de nier. Pour terminer, j'ajouterais seulement que, si nous admettons que le tombeau renfermant les diadèmes d'or et les objets servant à écrire est bien celui de l'illustre Stagirite, l'inscription ne se rapporte pas à sa fille, mais à sa petite-fille, la fille de son fils Aristote. » M. Waldstein a bien raison de présenter comme une simple conjecture l'identification du tombeau d'Aris-

¹ *Archaeol. Excav.*, 1891, p. 4, p. 21. — *American Philol. Works*, 1901, n° 12.

tole; mais la description du monument, et surtout la récolte d'objets contenus dans la plus ancienne tombe, n'en ont pas moins de l'intérêt.

Ainsi se poursuit en Attique et hors de l'Attique l'investigation systématique des nécropoles grecques, à laquelle M. Cavradias veut maintenant s'attacher. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que les correspondances de Grèce nous signalent la découverte et l'exploration de *tombeaux* comme ceux de Vélamdeza, de Voueva et de Pétrou, et de tombeaux à coupole, de *troues*, disait-on autrefois, comme ceux de Mycènes, de Ménidi ou de Vaphio.

M. Stais était tout désigné pour déblayer le tombeau préhistorique découvert par hasard à Thorissos, en Attique. Un rapport adressé à M. Cavradias nous a déjà appris que ce tombeau est construit extérieurement comme celui de Ménidi, en petites pierres communes; il diffère surtout des tombeaux à coupole ordinaires en ce que le *dromos*, c'est-à-dire le couloir conduisant à la porte, est lui-même voûté, et l'intérieur même, le *tréhor*, pour employer le terme conventionnel, est non plus circulaire mais elliptique. Le tombeau avait pu déjà être violé par des fouilles clandestines, aussi M. Stais n'a-t-il recueilli que des fragments de poteries de style mycénien, un fragment de lance de bronze, et des fragments d'épée de même métal, avec des débris d'ossements portant des traces de feu, et des charbons. Par malheur, M. Stais n'a pu encore déblayer complètement le *dromos*, dont les parois menacent ruine, et dont l'exploration est dangereuse¹.

C'est encore en Attique, à Vari (ancien dème d'Αγροπολις) que M. Stais a fait d'importantes fouilles de tombeaux². Le lieu est depuis longtemps connu comme un des plus riches de l'Attique en monuments funéraires de toute sorte et de toute époque; il est même trop connu, car les chercheurs d'antiquités et de trésors ont exercé sur ce champ fécond de véritables ravages. M. Stais

1) *Δελτίον Αρχαιολ.*, 1890, p. 159. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, 1901, n° 23, 24.

2) *Δελτίον Αρχαιολ.*, 1891, p. 4, p. 28.

a eu bien peu de chose à glaner après eux; mais s'il a recueilli peu de vases ou d'objets du mobilier funéraire, il a pu faire des observations précieuses sur la forme, la disposition, le groupement des tombeaux. Nous relevons en particulier la description d'un tombeau de famille, inexploré par hasard, qu'il est intéressant de rapprocher des *tumuli* de Vélavida et de Vourea. Une petite enceinte circulaire en pierres, de 6 mètres de diamètre, haute de 1 mètre, contenait un amas de terre qui recouvrait sept tombeaux, dont trois renfermaient des corps brûlés, et des fragments de lécythes brûlés, les quatre autres, des corps simplement ensevelis dans la terre. De ces derniers un seul était divisé en trois compartiments. Du reste, la disposition de tous les sept était irrégulière. Tous les objets qu'ils contenaient sont sans valeur, et montrent que les gens enterrés là étaient assez pauvres. Cet ensemble de sépultures remonte au v^e siècle. Ajoutons que M. Stais a remarqué que nombre de tombeaux de Vari étaient surmontés d'une stèle; l'un d'eux même, à forme de *tumulus*, et très ancien, était décoré d'une statue, comme l'un des tombeaux du *tumulus* de Vourea.

M. Tsountas, poursuivant à Myènes ses honorables recherches, que l'éclat des travaux de M. Schliemann n'obscurcira pas, M. Tsountas s'attache maintenant à achever l'exploration de tous les tombeaux à coupole, si nombreux autour du Trésor d'Atrée. Le trésor de *Phaenodivato*, mal construit et pauvre, ne contenait qu'un vase de bronze et quelques feuilles d'or. Mais le trésor dit de *Phytemestre*, ou de M^{me} Schliemann, — car la femme de l'illustre docteur s'était essayée jadis à déblayer ce monument, — est plus intéressant et plus instructif. M. Tsountas a dégagé complètement le dromos, long de 37 mètres, et la porte richement décorée de demi-colonnes à chapiteaux d'albâtre, de plaques de porphyre et de marbre, et il est arrivé à cette opinion nouvelle, qui fait vivement désirer des détails plus complets, que le dromos était comblé, la façade cachée sous terre après que la mort avait pris possession de son riche monument. Ainsi, de même qu'en Égypte, par exemple, tout ce travail de sculptures architecturales, perdu pour les vivants, n'aurait servi comme

le dit M. Hamolle, qu'à satisfaire l'orgueil des familles et le luxe des morts¹.

Enfin, en Messénie, au sud de Calamata, au lieu nommé Aréa, nous avons appris que l'on a découvert un nouveau tombeau à coupole, et que M. Tsannas en a terminé la fouille. La construction du monument, assez bien conservé, est de qualité médiocre; les parois sont bâties en pierres taillées; et les intervalles comblés avec des pierres plus petites. La porte est formée de trois grosses plaques; le dromos qui y conduit est long de 12^m, 82, et large de 2^m, 18. Contre l'espérance que l'on avait d'abord conçue, le tombeau n'était pas inviolé; ainsi peu d'objets ont pu être recueillis, quelques feuilles d'or, deux figurines de plomb, l'une virile, l'autre féminine, dont l'accoutrement seul a quelque intérêt, car il ressemble à celui des personnages qui décoraient les fameux vases d'or de Vaphio².

Nous n'avons plus à relater, dans la Grèce propre, qu'une découverte importante, pour la topographie religieuse d'Athènes; celle de l'emplacement du temple consacré à *Démot* et aux *Charités*. En creusant les tranchées de la voie ferrée qui doit relier le centre de la ville à la ligne du Pirée, on a retrouvé en place, près du Théséion, une base de statue portant plusieurs inscriptions, d'où il résulte que le *temple* de *Démot* et des *Charités* se trouvait là. Pausanias n'a pas signalé ce sanctuaire, et jusqu'ici deux inscriptions seulement le mentionnaient; il était surtout connu parce que le prêtre de ces divinités jouait un certain rôle dans la vie religieuse d'Athènes. M. Hamolle, qui a publié et soigneusement commenté les inscriptions récentes, rappelle qu'il participait avec le *cosmète* et les *erégètes* à la procession en armes que faisaient les éphètes, après les *Eryxpal*, en l'honneur d'Arcturus Agraiéra; il avait son siège au théâtre de Dionysos, et à l'époque impériale était en même temps prêtre de la *démoté*

1) *Athén. Epigr.*, 1890, p. 181; 1891, p. 34. — *Berliner Philol. Wochenchrift*, 1891, n° 23, 28. — *Bull. d. Institut d'Athén. Arch.*, 1891, p. 235. — *Bull. de Corrresp. Athén.*, 1891, p. 145, 146.

2) *Athén. Epigr.*, 1891, p. 25. — *Berliner Philol. Wochenchrift*, n° 23, 28, 28.

Rome. Les stèles dont M. Homolle publie les décrets, — des honneurs rendus à quelques étrangers importants, Timarque, fils de Timarque, Salaminien de Chypre, Nicérate d'Alexandrie, et surtout les Crétaïs Eumaridas, de Cydonia, son fils Charmion et son petit-fils Eumaridas, — ces inscriptions montrent que, pendant leur siècle avant Jésus-Christ tant au moins, le temple, servant d'archives, a reçu des dépôts précieux, et l'on doit souhaiter que l'emplacement en soit définitivement fixé et exploré¹.

Les Grecques ou turques ont peu fait parler d'elles cette année; il est probable que le *Cyprus Exploration Fund* a continué ses fouilles en Chypre, et que cette terre féconde, qui recèle tant de sanctuaires et tant de stèles, tant d'inscriptions de tous les âges et de toutes les civilisations, a fourni sa moisson accoutumée; M. O. Richter n'a certainement pas renoncé aux sondes que lui ont valu depuis dix ans ses recherches dans l'île anglaise; mais les périodiques auxquels nous empruntons nos renseignements sont muets cette année. De meilleures nouvelles nous arrivent de Crète. M. Homolle nous annonce que M. Joulin, membre de l'École française, marchant sur les traces de M. Halbherr, à qui l'on doit la découverte de la fameuse loi de Gortyne, a parcouru l'île dans tous les sens, recueillant les inscriptions, notant, décrivant, cataloguant, photographiant les monuments figurés, et que très probablement, en 1892, l'École entreprendra des fouilles à Chosse; elles seront certainement fructueuses et notre prochaine chronique y trouvera de précieux aliments².

Enfin, d'Asie Mineure nous vient plus qu'une espérance. M. Humann, accompagné de MM. Hilber et Kern, s'est transporté à Magnésie du Méandre, pour dégager absolument, aux frais de l'Institut et du Musée de Berlin, les ruines du temple d'Artémis Leucophrène, en dresser le plan définitif, et recueillir les restes de la frise bien connue, représentant le combat des Amazones,

¹ *Antiqu. Journ.*, 1891, p. 22, p. 40 (article de Laing). — *Revue Phil. Weekendrift*, 1891, n° 23-24. — *Mon. d. Inst.*, 1891, p. 252. — *Revue de Corr. Hellén.*, 1891, p. 744 (article de T. Hamelle).

² *Revue de Corr. Hellén.*, 1891, p. 437.

dont une longue série de bas-reliefs est depuis longtemps au Louvre¹, Vitruve, on le sait, a attiré l'attention des architectes sur ce monument, pour lequel l'architecte Hermogènes inventa la forme *pseudodiptère*. Les fouilles, qui ont déterminé la forme et les dimensions déjà pressées du temple, et retrouvé tous les membres importants de la construction, permettront de contrôler et de critiquer en connaissance de cause les dires de Vitruve. Elles ont appris, en attendant, que le temple affectait à l'origine la forme *diptère*, qu'il était d'ordre ionique; avec des colonnes de pierre poreuse creusées de 32 cannelures; au III^e siècle, à l'édifice primitif succéda le *pseudodiptère* d'Hermogènes, construit en marbre blanc; enfin, ce dernier même fut agrandi, modifié, embelli à l'époque romaine. C'est alors que la *cella* fut décorée de la frise des Amazones; nombre de plaques nouvelles en ont été retrouvées, qui avaient échappé aux investigations lorsqu'on recueillit celles qui sont au Louvre, mais elles sont toutes fort endommagées. On ne nous dit pas si, parmi les inscriptions recueillies dans les ruines du temple ou dans le *ténéos*, quelques-unes nous instruisent sur le culte d'Artémis ou de la divinité esotérique qu'elle remplaça à Magnésie du Méandre.

En somme, l'année 1891 a été laborieusement employée par les archéologues, si elle ne se signale, dans le champ de l'histoire de la religion, par aucune découverte de premier ordre, elle ne peut pas non plus être comprise parmi les déshéritées de cette dernière période. Les menus faits que nous ont révélés les fouilles ont enrichi le domaine de l'érudition; on se moissonne les éléments de l'histoire. Il semble d'ailleurs qu'en ce moment la Grèce desire se contenter de dresser l'inventaire de ses richesses moindres, pour mieux nous éblouir bientôt de ses plus précieux trésors. C'est vers Delphes, depuis longtemps que se tourne notre espérance; c'est de là que viendront les nouvelles retentissantes, et par bonheur nous serons habitués à ne pas désespérer à espérer toujours. La France

¹ Bull. de Corresp. hellén., 1881, p. 455. — *Mon. d. Instituts* (Athènes), 1894, p. 254.

va enfin continuer et mener à bonne fin cette grande œuvre; Il a été fait justice à notre droit; la Grèce a tenu ses engagements; et le traité qui la lie a été enfin signé; nous savons que les dernières difficultés sont ou vont être aplanies, et nous attendons avec confiance — puisque notre habile et savant ami M. Homolle est à leur tête — et cependant avec un mouvement de légitime anxiété, les premiers coups de pioche qu'auraient l'honneur de donner nos jeunes camarades de l'École d'Athènes.

Gordexet, octobre 1904.

Pierre Pica.

LA CRADDHA VÉDIQUE

Il est généralement admis que, dans le Vêda, le mot *craddhâ* a le sens de « foi », c'est-à-dire de croyance à l'existence réelle d'un dieu et particulièrement d'Indra. Bergaigne (*Relig. véd.*, II, 166, 7) essaie de rendre compte de cette idée en constatant qu'« Indra semble avoir été à peu près le seul des dieux védiques qui ait rencontré des incrédules et aux yeux duquel, par suite, le suppliant puisse se faire au mérite de sa foi ». Mais un sentiment d'un caractère aussi abstrait et aussi réfléchi que la foi ainsi comprise avait-il trouvé son expression verbale dès l'époque des Vêdas ? Un autre motif de doute est la fonction du même mot dans le sanscrit de l'époque classique. Il s'y emploie le plus souvent dans l'acception de « confiance », par exemple, dans la promesse ou la parole de quelqu'un. Or, qui ne voit tout d'abord la nuance considérable qui sépare la foi théologique du sentiment qui consiste à avoir confiance en quelqu'un ou en quelque chose, et comment ne pas s'étonner qu'une idée qui ne saurait être, ce semble, que le résultat d'une longue élaboration religieuse se soit manifestée dans l'Inde avant celle dont elle paraît être la conséquence logique ? L'étymologie d'ailleurs ne fait que favoriser les hésitations provoquées par cette dernière remarque. Ainsi que tout le monde l'admet, en effet, *craddhâ*, employé comme verbe, a la même origine que le latin *credo* dont la signification primitive est bien certainement « donner, remettre, confier », d'où un sens réfléchi : « se remettre à, avoir confiance en », — puis dans une acception toute spéciale et d'école, « croire qu'un dieu est » : *credo in numina*. Le même point de départ et le même développement d'idée sont aussi indiqués en sanscrit par les racines *crath*, *clath* et *crân*, variantes de *crat* ou *prad*, dans le composé

grat-dhāt, et qui signifient « envoyer, remettre, détacher, etc. ».

La seule raison interne qu'on puisse invoquer en faveur du sens védique de « lui » pour *grat-dhāt* est l'emploi comme verbe de ce mot dans un vers du *Rig-Véda* (II, 32, 5) où il serait question des doutes que certains éprouvent sur l'existence d'Indra et auxquels Bergaigne fait allusion dans le passage cité plus haut. Mais s'agit-il bien là de la réalité absolue du dieu ou seulement de sa présence sur le lieu du sacrifice ? Le scepticisme dont parle Bergaigne est bien invraisemblable dans une religion aussi primitive, aussi simple, aussi sincère et aussi isolée que l'était celle des védas. Il faudrait autre chose pour l'établir que les deux ou trois passages ambigus sur lesquels on a fondé l'hypothèse. D'ailleurs, l'un de ces passages (*R. V.*, VIII, 89, 3) me paraît fournir la preuve bien sûre que les expressions considérées comme impliquant l'idée d'une incertitude sur la divinité d'Indra ne s'appliquent réellement qu'à la possibilité de son absence, alors que l'oblation lui est destinée. Le texte est conçu en ces termes :

*prā sa dātām bhavata vāfayanta
indrāya satyam yaśi satyam asti
avendra astiti acema a tra dha
ka im dadurca kam abhi standana.*

« Apportez l'hymne en offrant les libations, un (hymne) rest à Indra s'il y a réalité (pour lui, — s'il est là présent). L'un ou l'autre a dit : Indra n'est pas là. Qui l'a vu ? A qui adresserions-nous nos louanges ? »

Au vers suivant Indra en personne répond :

ayam aham jaitam parya meha

« Me voilà, chanteur; regarde, je suis ici, »

ce qui détermine absolument la portée des paroles qui précèdent : Indra n'arrive au sacrifice que quand il est invoqué, et le sacrificeant ne fait que constater la nécessité de l'appeler.

au moyen de l'hymne quand il remarque que l'un ou l'autre de ses acolytes demande, non pas si Indra ne serait qu'un mythe, mais simplement « Il est là ».

Les formes analogues du vers II, 12, 5', ont certainement la même valeur et rien n'oblige par conséquent à traduire la formule *grad amai dhatta*, qui vient à la suite, par les mots « ayez foi en lui (c'est-à-dire croyez qu'il existe) » et non pas « faites-lui don », « confiez-lui (l'offrande) ».

Ce dernier sens est conforme aux analogies sanscrites et latines, il présente une idée concrète, condition presque obligatoire quand il s'agit de textes védiques, et je suis d'autant plus persuadé de son exactitude exclusive qu'il conviendrait à tous les passages du *Rig* où le mot *credidit* (et ses dérivés) est employé comme verbe ou comme substantif. Voici d'ailleurs les témoignages :

R. V., I, 35, 5 :

sibhi canu grad adbhata mistamra indredya.

« Alors que (toutes les fois que) il (le sacrificeur ou plutôt le taureau-soma) fait un don à l'archant Indra. »

I, 103, 5 :

*ind aryedam pagyata bhuci pusam
grad indraya dhattena vryehya.*

« Voyez cette (offrande) bien développée (grosse), faites-en don pour la vigueur de cet Indra ». — Ce n'est pas la foi, mais l'offrande qui donne de la force à Indra.

I, 104, 7 :

*sibhi manya prat te arud adbhiti
vrsâ codureva mahata dhandya.*

1) Ici même, le passage de l'Atharva-Veda, II, 2, 35, qui *credidadh*, sans *am* *iti*, doit se traduire : « Celui qui sacrifie en disant les dieux accablés le ? » Cf. aussi R. V., V, 30, 1-2. Ses questions : « Or est Indra ? Est-ce lui ? Il est répandu. » C'est en frémissant que nous l'obtiendrons. »

« Maintenant que, comme je le pense, le don t'a été fait, ô tueur d'Indra, agite-toi pour le grand butin. » — Même observation que plus haut.

VIII, 64, 1 :

*uta no dya devā
acāh vacō viduṣṭarāḥ
craḍ vīṣṭā vīṣṭā āṇḍhi.*

« O dieu (Agni), appelle auprès de nous les dieux, toi qui sais si bien (le faire). Fais-leur don de tous les biens. » — Les biens qu'Agni transmet aux dieux sont les offrandes, et non pas la foi.

X, 29, 5 :

*id vām aṁ vīṣṭā cācāḥ karṣṇāḥ
gam vīṣṭāḥ cācāḥ vīṣṭā vīṣṭāḥ.

« O Agni, nous agissons en votre faveur, lorsque ce vâle (sacrificateur) vous a fait un don. »

X, 157, 1 :

*gāt te dātānāḥ pūṣṭhādya vīṣṭāḥ
hāṁ gāt vīṣṭāḥ vīṣṭāḥ.

« (O Indra) je fais un don à ta première ardeur (c'est-à-dire pour favoriser ton premier élan), lorsque tu as tué le vigoureux Vjra. » — L'idée est la même que dans la plupart des passages analogues : l'oblation donne à Indra la force nécessaire pour qu'il accomplisse ses exploits.

I, 162, 2 :

*ācāḥ vīṣṭāḥ vīṣṭāḥ vīṣṭāḥ
vīṣṭāḥ hāṁ vīṣṭāḥ vīṣṭāḥ vīṣṭāḥ.

« Le soleil et la lune se meuvent, ô Indra, afin que nous (te)

voyions et que nous fissions des dons au vainqueur (c'est-à-dire à toi). » — « Pour que nous ayons foi en toi » serait presque une absurdité.

I, 103, 3 :

*et... credadhānaḥ gāh
pura viddhānata...*

« Indra... envoyant la nourriture, brisant les villes... » — Ceci revient à la formule si fréquente : « Il a fait couler les eaux » : *gāh* désigne le liquide nourrissant et fortifiant (identique aux eaux qu'Indra fait couler et aux libations du sacrifice).

I, 101, 6 :

*vidantarān bhujam ā cīrno
gāh credhātān te māhātā tūbrīyā.*

« (O Indra), tu n'as pas à attaquer un autre participant ; c'est à toi, (et) pour te donner une grande vigueur, que (notre offrande) a été adressée ».

I, 108, 6 :

*itām satyām credhātām abhig ā hi gātām
athā somasya pibatām utariga.*

« Accourrez (ô Indra et Agni) vers le don réel (c'est-à-dire le présent) ; puis buvez du soma qui coule. » — Le sens du *foi* est absolument inapplicable ici.

VI, 26, 6 :

team credhādhibir mādadhātūb somāib :

« O Indra, toi qu'ont suivie les dons (et) les somas, c'est-à-dire les dons de soma. » — Même observation que ci-dessus.

VII, 32, 14 :

credhātā it te maghavan pīrge divi

« Le don (que tu offres en qui l'est offert), ô généreux (Indra),
est dans le ciel ambiant (?) »

VIII, 4, 34 :

ś gant agnta... graddharydham rathe ratam.

« Lorsque, au moyen de l'oblation qui est sur le char, je monte
les chevaux. »

IX, 443 :

[2]

*rtayadhwa satyama graddharyā tēpa sā
rute indrayendo pari soma.*

[3]

*rtam vadam rtadyamā
satyam vadam satyakarmā
graddham vadam soma rtyam
indrayendo pari soma.*

« Veule pour Indra, ô Soma pressé, par l'effet de la parole
véelle (la présente) du sacrifice (le crépitement du feu qui an-
nonce l'offrande), par l'effet du don et de la chaleur (du feu qui
porte l'oblation).

« Veule pour Indra, ô Soma, en proclamant le sacrifice, ô toi
qui brilles de l'éclat du sacrifice, — en proclamant la réalité (du
sacrifice), ô toi dont l'œuvre est réelle; — en proclamant le don,
ô toi Soma ! »

II, 26, 3 :

*devadam yuṣṣi pitaram devadati
graddhamant hantā brahmanaspati.*

« Celui qui cherche à contulter avec la libation, d'un cœur porté
au don, le père des dieux, Brahmanaspati. »

X, 44, 9 :

*indra dhannā ca samarā ca dambhagā
crauddhānucapā cāpāte dabbhagā.*

« Indra détruisant Dhuni et Samiri près l'autelle pour la destruction, par l'effet du désir qu'on a de lui offrir des dons. » — C'est-à-dire, quand le sacrificateur promet à Indra une oblation qu'il est désireux de lui offrir, il excite son zèle à détruire les démons.

X, 125, 4 :

graddhā graddhā graddhānam te vaddhā.

La prière personnifiée a la parole :

« Écoute, ô toi qui es écouté (Agni, dont on entend les crépitements), je t'annonce un don (ou, à m. : « quelque chose qui est de la nature du don, »)

VII, 5, 3 :

pāṇā agraddhā agraddhā ayajāt.

«... Les Païs qui n'ont pas de dons, pas de (tributions) faisant croître (les dieux), pas de sacrifices. »

L'hymne X, 154, est adressé, nous dit-on (Grassmann, Ludwig, etc.), à la Foi personnifiée. Non seulement aucun détail ne correspond à cette hypothèse, mais le plus souvent on n'arrive par là qu'à des non-sens ou à des contradictions. En revanche, si l'on restitue à *graddhā* son vrai sens d'oblation, l'hymne en son entier devient d'une clarté parfaite et répond à l'idée, si fréquemment exprimée dans tel ou tel passage isolé, qu'il faut informer les dieux que le sacrifice s'apprête, afin qu'ils viennent y prendre part.

(4)

*graddhāyāgrāhā nam idhyate
graddhāyā idhyate havā,
graddhām bhūgavya maddhām
vacasā vridhānamā.*

« C'est par le don (la libation) que le feu (du sacrifice) est allumé; c'est par le don que la libation est versée; c'est par la voix qui est dans la tête du bénéficiaire (de la libation, — Agni) que nous annonçons le don. »

La voix dont il est question au deuxième hémistiche est le crépitement du feu du sacrifice qui sort en quelque sorte de la bouche d'Agni. Ce crépitement fait connaître aux dieux que le sacrifice à eux destiné est en voie de s'accomplir. MM. Grassmann et Ludwig traduisent : « Nous célébrons avec notre parole la grandeur sur le sommet du bonheur », — ce qui est absolument incompréhensible et suffit pour dénoncer une erreur latente.

[2]

prigam graddhe idadutah
prigam graddhe diddutah,
prigam bhajesu yajvase
idam vai viditam kṛdhi.

« O don, rends proclamés (fais connaître) cette chose agréable qui vient du donateur, cette chose agréable qui vient de celui qui a le désir de donner, cette chose agréable venant de moi qui se trouve (consiste) dans les libéralités¹⁾ du sacrifice. »

[3]

yathā deval murenu
gradddham agraśa cakre
evam bhajesu yajvase
śamddam viditam kṛdhi.

« De même que les dieux ont proclamé le don chez les ardents Aśvins, de même rends proclamé notre (don) qui se trouve dans les libéralités du sacrifice. »

Les dieux qui proclament le don vont aux du sacrifice, à savoir Agni et Soma, alors que les Aśvins auxquels il est annoncé

1) Littéralement : les (choses) qui donnent.

sont les dieux appelés à y participer'. Il faut évidemment sous-entendre *aditâh* avec *extrême* au premier hémistiche et un synonyme de *pradâh* avec *aditâh*, au second.

[4]

pradâhâm dâd yajamâh
adhyâgyâh upâste
pradâhâm hradgyâgyâhâttyâ
pradâhâh vîndate vîm.

« Les dieux qui offrent le sacrifice entourent le don sous la garde du vent. Au moyen d'une attention qui vient du cœur on obtient le don, au moyen du don, on obtient le bien (matériel, la nourriture). »

Les dieux sacrificateurs sont Agni et Soma; Vâyu ou le vent les protège ou favorisant le développement de la flamme; ce sont eux qui entourent ou enveloppent l'offlation. Celle-ci de son côté est trouvée ou obtenue par les dieux à qui le sacrifice est offert quand ils sont attentifs à l'appel qu'on leur adresse et désireux de l'offrande qui les enrichit.

[5]

pradâhâm prâhâh hradmâh
pradâhâm madhyâgyâgyâhâh parâ
pradâhâm âdhyâgyâhâh nîmîcâ
pradâhâm prâhâh dâdgyâgyâhâh nâh.

« Nous proclamons le don le matin; nous le proclamons au milieu du jour; nous le proclamons au coucher du soleil. O don, fais parvenir (aux dieux) l'envoi (que nous leur faisons) d'ici. »

A ces preuves tout à fait concluantes que fournissent les textes¹ s'en ajoute une qui résulte de l'emploi constant du dérivé

1) Ceci n'est qu'une hypothèse; la base du premier hémistiche reste conjecturale.

2) Dans l'Atharva-Vêda le mot *pradâh* est employé avec le même sens que

(ou de la variante) *praddha* dans le sens liturgique et technique de libation faite aux mânes, cérémonie qu'accompagnait un repas auquel les brâhmanes étaient invités. Ce mot a conservé ainsi l'acception védique du primitif et donne une base des plus solides à tout ce qui peut rester d'hypothétique dans l'interprétation générale qui précède¹.

La loi aux deux, comme l'athéisme qui en est la contre-partie, sont des modes de l'idée religieuse qui étaient inconnus encore aux sacrificateurs de l'époque védique : telle sera ma conclusion.

On aura d'autant moins de peine, je le pense, à l'accepter, qu'il semble difficile d'imaginer comment on aurait été tenté tantôt de nier des dieux qu'on avait sous la main, pour ainsi dire, et tantôt d'affirmer leur existence que nul ne pouvait raisonnablement contester².

Paul REMAUX.

dans le *Rig* (voir IV, 36, 7; IX, 5, 21; X, 2, 10; X, 6, 2; XI, 7, 9; XIX, 64, 4; Cf. l'emploi de *praddhāna*, IV, 32, 7; VI, 122, 3; IX, 3, 7; XII, 11, 7). Le passage suivant (V, 7, 3) est particulièrement intéressant.

सपुं प्रदध्य अहं यदं
 अमृतं नमः
 प्रदधे अहं नमः यदं
 अहं अमृतं यदं

+ Celui que je prie (Agni) d'une voix accompagnée de la libation et à laquelle le *nom* est joint, que l'absolution demande par le rouge comme le beurre aujourd'hui ».

1) Avec le faux sens de *crédibilité*, « Rd », d'après l'étymologie, très ingénieuse pourtant, proposée antérieurement par M. J. Darmstadter (*Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, I, 32 sq. s.). D'après ce savant, le terme initial peut de ce mot composé correspondrait au thème *cord* du latin, ou « croire ». La *crédibilité* serait ainsi le fait de « croire en une ou quelque chose ou en quelque chose », d'un côté. Après tout ce qui vient d'être dit, je n'ai pas besoin d'insister sur les raisons qui rendent cette étymologie impossible au point de vue sémantique.

2) Etant donné surtout qu'ici on n'est qu'un *ahvā* agni d'Agni, comme *Brahma* le présente et comme l'exprime le demandeur plus tard.

M. FRAZER ET LA DIANE DE NEMI

J. G. FRAZER. — *The Golden Bough, a study of comparative religion*. 1906.
Londres, Macmillan, in 8°. 2 vol. en-400 et 472 pages.

I.

M. Frazer, qui est déjà connu de tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée par le livre qu'il a fait paraître sur le totémisme, prépare depuis plusieurs années un ouvrage d'ensemble sur les religions primitives. Au cours de ses recherches, il a eu l'occasion de s'occuper du culte de *Diana nemorensis* à Aricia et des règles très particulières auxquelles était soumis son prêtre, le *Rex nemorensis*. Il a trouvé dans certaines coutumes des paysans des divers pays d'Europe, dans les croyances et les rites des sauvages actuels, des traits qui lui ont semblé permettre de donner à ces règles encore inexplicables une interprétation satisfaisante. Il a accumulé les faits qui lui paraissaient pouvoir servir d'appui à sa thèse, et il les a réunis en si grand nombre que ce chapitre détaché de son livre est devenu un ouvrage en deux volumes, un répertoire très riche de documents relatifs à la mythologie comparée et aux rites traditionnels, encore pratiqués par les paysans. Les faits sont reliés entre eux par un lien qui paraît parfois très artificiel. Il semble que l'un ait affaire à deux livres distincts : un court mémoire sur la question spéciale que M. Frazer a voulu traiter et un ample recueil de traditions et de rites ; mais ces deux livres, bien qu'ils ne se mêlent point, ne sont pas cependant séparés : on passe sans cesse de l'un à l'autre. Comme le recueil est beaucoup plus long que le mé-

moire, il arrive parfois que l'on perde le mémoire de vue et il est tel chapitre, celui, par exemple, qui est consacré aux divinités du ciel ou celui qui traite de la séquestration des filles au moment de la puberté, dont, pendant un instant, on ne saisit pas nettement le lien avec le culte de Diana. Non pas que ce lien n'existe, mais la chaîne des raisonnements a tant de chaînons et M. Fraser a interposé tant de faits, de remarques, de digressions entre chacun des termes de sa démonstration, qu'on a parfois l'impression qu'il a oublié lui-même et le but de son livre et ce qu'il voulait démontrer. Il ne faut pas au reste se plaindre que M. Fraser n'ait pas adopté un système de composition plus serré. Son livre sans doute est un livre mal fait, difficile à lire, les chapitres sont trop longs et mal ordonnés; la richesse même du livre en documents et en idées, rend son ordonnance confuse et son plan difficile à dégager. La multiplicité des points de vue, les remarques incidentes qui se croisent et s'entre-croisent sans cesse, l'extrême longueur des citations (quelques-unes d'entre elles ont plus de trois pages), tout cela fait de la lecture de ce livre un véritable travail, et parfois même, un travail pénible. M. Fraser a voulu enfermer trop de faits et d'idées dans un cadre qui était décidément trop étroit pour les contenir; mais s'il n'avait conservé de son livre que ce qui se rapporte directement à son sujet véritable, il ne aurait laissé la meilleure partie dans ses cartons. C'est par ses digressions, par ses dissertations sur des questions qui ne se rattachent qu'indirectement à l'objet principal de son livre que M. Fraser aura rendu à tous les mythologues de très réels services. Il nous semble, cependant, qu'un recueil d'essais distincts aurait été plus commode à consulter et aurait été, par conséquent, d'une plus grande utilité aux travailleurs. Voici quels auraient pu être les titres de quelques-uns de ces essais :

L'homme primitif et sa conception du surnaturel (I, 7-36).

Les dieux humains (I, 36-56).

Le tabou (I, 109-121, 139-213; II, 223-244).

Le culte des arènes (I, 58-98, 244-296).

La nature de l'esprit ou de l'âme (I, 121-149).

L'âme extérieure (II, 296-359).

La forme animale de l'esprit du lile (II, 1-67).

Le transfert et l'expulsion des maladies et des péchés (II, 146-218).

Les meurtres rituels des dieux (I, 213-409; II, 67-148).

Le caractère du livre obligerait presque à en faire une double analyse, si l'on voulait donner une idée exacte de son contenu.

Il faudrait d'une part exposer nettement la solution du problème spécial que M. Frazer s'est donné pour tâche de résoudre, et indiquer d'autre part quels renseignements le lecteur peut rencontrer dans cet ouvrage sur les diverses questions que j'énumérais tout à l'heure. Mais nous préférons suivre pas à pas l'enchaînement des idées de M. Frazer pour essayer de comprendre comment l'explication qu'il propose s'est graduellement formée dans son esprit, et reproduire exactement s'il se peut la physionomie du livre.

II

Suivant une tradition, le culte de Diane à Nemi aurait été institué par Oreste, qui après le meurtre de Thana, roi de la Chersonèse Taurique, s'était enfui avec sa sœur en Italie, emportant avec lui l'idole de la Diane Taurique.

Les écrivains de l'antiquité rapportent, on le sait, que Diane recevait en Tauride un culte sanglant. Les étrangers qui abordaient dans le pays étaient sacrifiés sur son autel. Les rites avaient, en Italie, une forme plus douce; dans le sanctuaire de Nemi poussait un arbre dont il était interdit de briser aucune branche; seul un esclave fugitif avait le droit de cueillir, s'il le pouvait, un de ses rameaux; s'il y parvenait, il pouvait alors combattre contre le prêtre en combat singulier et s'il le tuait il lui succédait dans ses fonctions sacerdotales et prenait comme lui le titre de roi du bois (*rex nemorensis*). La tradition faisait de cette branche d'arbre, le rameau d'or, que sur l'ordre de la Sibylle, Athée avait cueilli avant de tenter son périlleux voyage aux enfers. La fuite de l'esclave représentait, disait-on, la fuite d'Oreste; son combat avec le prêtre était un souvenir des sacrifices humains offerts à la Diane

Taurique. Cette règle étrange de succession a été en vigueur au moins jusqu'au temps de Caligula.

La Diane de Nemi était spécialement adorée par les femmes qui venaient demander à la déesse un heureux accouchement ou des enfants. Le feu semble avoir joué un rôle très important dans son culte. Lors de sa fête annuelle, qui était célébrée au moment le plus chaud de l'année, le bois sacré était illuminé par une multitude de torches. Les femmes dont les pères avaient été exécutés apportaient en offrande à la déesse des torches allumées; enfin la Diane d'Aricia portait aussi le nom de Vesta, ce qui établit presque avec certitude qu'on entretenait un feu sacré dans son sanctuaire.

A côté de Diane, deux autres divinités occupaient ce sanctuaire champêtre : Égérie, une nymphe des eaux, et Virgins; une légende identifiait Virgins avec Hippolyte. L'entrée du bois et du sanctuaire était interdite aux chevaux, parce que c'était par des chevaux qu'avait été tué Hippolyte. Il était défendu de toucher à l'image de Virgins qui avait été, d'après la tradition, le premier nez mortuaire; son culte était confié à un prêtre spécial, le *Flamen virginalis*. Tels sont les renseignements que fournissent sur le culte de la Diane d'Aricia les survivants et les monuments de l'antiquité.

Deux faits ressortent clairement au milieu de toutes ces traditions et de toutes ces légendes. Le premier c'est que le prêtre de Diane ne pouvait être remplacé que par l'homme qui l'avait tué; le second c'est qu'avant de tuer son prédécesseur le futur prêtre était obligé de cueillir le rameau d'or. Les légendes que nous ont conservées les écrivains latins ne contenant de ces deux règles aucune explication satisfaisante, M. Frazer a pensé que la méthode comparative lui fournirait une solution du problème. Voici celle à laquelle il s'est arrêté : Le prêtre de Nemi incarnait en lui l'esprit du bois et d'une manière générale l'esprit de la végétation; ainsi, suivant qu'il se porterait bien ou mal, les bois, les fleurs et les champs seraient-ils florissants ou flétris, et s'il venait à mourir de maladie ou de vieillesse tout le monde des plantes mourrait-il en même temps. Il était donc néces-

saire que ce prêtre des bois, ce dieu des forêts, incarné en un homme, fût mis à mort pendant qu'il était encore dans la pleine fleur de sa divine humanité, de telle sorte que sa vie sacrée, transférée dans toute sa force à son successeur, pût renaitre jeune et puissante. La vie du dieu en ces incarnations successives était la source jamais épuisée d'où découlait sans fin la vie toujours nouvelle des champs et des forêts. Ce dieu des bois s'incarnait à la fois dans la personne du prêtre et dans l'arbre sur lequel reposait le rameau d'or. D'après M. Frazer, cet arbre était un chêne et le rameau d'or, c'est le gui qui pousse sur le tronc du chêne. Le *rex nemorensis* doit donc avoir été une personnification de l'esprit du chêne : pour le tuer il fallait briser le rameau d'or. C'est dans le gui en effet que réside l'âme du chêne, la vie par conséquent de l'homme en cette âme s'est incarnée.

III

Pour pouvoir juger de la valeur de cette solution il est indispensable d'exposer en détail toute la suite des raisonnements qui y ont amené M. Frazer. Le prêtre de Diane portait le titre de roi (*rex nemorensis*). Il n'était pas rare dans la Grèce et l'Italie anciennes de trouver investis de ce titre les hommes chargés de fonctions sacerdotales. En réalité, ce titre était une survivance, un souvenir du temps où les rois étaient en même temps prêtres. Or, il arrive fréquemment que le roi ou le chef et par conséquent le prêtre qui succède au roi dans son titre soit considéré comme doué d'un pouvoir surnaturel, soit regardé, à vrai dire, comme une incarnation vivante de la divinité. C'est le roi qui fait tomber la pluie ou beller le soleil, c'est lui qui fait pousser les récoltes. Tantôt ce roi-dieu est considéré comme la demeure où une divinité a choisi d'habiter, tantôt comme un magicien d'une grande puissance; tout son être, esprit et corps, est alors en étroite relation avec le monde tout entier, et chacun de ses actes peut, sans qu'il le veuille même expressément, agir sur le cours des saisons ou la pureté du ciel. Ces dieux vivants reçoivent, comme les dieux invisibles, des prières et des sacrifices; parfois ils n'exercent que

les fonctions religieuses, parfois aussi ils gouvernent leur tribu ou leur peuple. Il y avait ainsi aux îles Marquises une classe d'hommes que l'on déshait de leur vivant; c'étaient eux qui dominaient ou refusaient d'abondantes récoltes; c'étaient eux qui envoyaient aux hommes les maladies et la mort, et pour conjurer leur colère on leur offrait des sacrifices humains.

Il arrive souvent que l'on punisse le roi si, par impuissance ou mauvaise volonté, il ne donne pas à ses sujets le soleil ou la pluie dont ils ont besoin. Chez les Antaymones de Madagascar le roi est tenu pour responsable du temps qu'il fait et de l'état des récoltes. Dans certaines parties de l'Afrique orientale, quand les offrandes et les prières sont restées impuissantes et que le roi n'a pas consenti à faire tomber la pluie, on l'attache avec des cordes et on le traîne à la tombe de ses ancêtres pour qu'il obtienne d'eux la pluie dont on a besoin. Les Burgondes dépouillaient leur roi si la moisson manquait. La chronique de *Snorro Sturluson* rapporte que le roi de Suède Domalde fut immolé par ses sujets pour mettre fin à une disette.

Nous sommes en droit de nous demander si le *rex nemorensis* n'était point à l'origine un roi qu'une révolution a dépouillé de son pouvoir politique et si l'on ne peut donner à son titre une origine analogue à celle qu'une tradition probable assigne au titre du roi des sacrifices de Rome et de l'archonte roi d'Athènes. Deux raisons s'opposent à ce que l'on accepte cette interprétation: la première, c'est l'endroit même où il habitait, non point une cité, mais un sanctuaire isolé; la seconde c'est son titre de *rex nemorensis*. Ce n'est point un roi au sens habituel du mot, le royaume sur lequel il règne, ce sont les forêts: il existe d'assez nombreux exemples de ces rois divins qui gouvernent telle ou telle partie de la nature, les vaux, les champs ou les bois. Au Cambridge résident au fond des forêts deux souverains mystérieux, le roi du feu et le roi de l'eau. Dans les tribus qui habitent le bassin supérieur du Nil on trouve des rois de la pluie.

Mais l'étude des coutumes qui ont survécu chez les paysans d'Europe nous révélera l'existence de rois plus étroitement apparentés encore aux prêtres de Nemi. Le culte des arbres a joué

un rôle très important dans l'histoire religieuse des Aryens d'Europe. Chez les Celtes, les Germains, les Scandinaves, les Lithuaniens, les Grecs, les Italiens, les arbres étaient fréquemment adorés comme des dieux; les peuples de l'antiquité, comme les sauvages actuels, croyaient que les arbres avaient des âmes. Les nègres du Congo placent au pied de certains arbres des calabasses pleines de vin de palme pour que les arbres puissent boire quand ils ont soif. Dans l'Inde on célèbre fréquemment des mariages entre deux arbres. Aux Moluques, quand les girofliers sont en fleur, on les traite comme des femme enceintes, il est interdit de faire du bruit dans leur voisinage, on ne doit pas s'approcher d'eux en portant du feu ou de la lumière, ni rester devant eux la tête couverte. Tantôt l'arbre est considéré comme le corps d'un esprit, tantôt simplement comme sa demeure; quand on abat un arbre dans les îles Pelew, on commence par supplier l'esprit de l'arbre de l'abandonner et de choisir un autre arbre pour y habiter. Les Persans de l'Assam croient que quand un enfant est perdu, c'est qu'il a été volé par les esprits des bois; ils se vengent en coupant des arbres jusqu'au moment où ils ont retrouvé l'enfant; les esprits craignent qu'on ne leur laisse pas un arbre pour y demeurer et ils rendent l'enfant.

Lorsque l'arbre en arrive à n'être plus considéré comme le corps, mais seulement comme la demeure d'un esprit, on se vient bientôt à ne plus attacher cet esprit à un arbre particulier. L'âme de l'arbre se transforme peu à peu en dieu de la forêt et ce dieu ne tarde pas à revêtir une forme humaine; mais les pouvoirs qu'il exerçait sous sa forme première, il continue à les exercer comme dieu des arbres. Sous forme d'arbre ou sous forme humaine, ces divinités font tomber la pluie, briller le soleil, multiplier les troupeaux, ce sont elles qui rendent les femmes fécondes. C'est ainsi qu'il convient d'interpréter les coutumes champêtres du mois de mai que l'on rencontre dans presque tous les pays d'Europe: très souvent une personne vêtue de feuillage représente l'esprit de la végétation comme le mai qu'au printemps on porte de maison en maison. On donne fréquemment le titre de roi ou de reine au personnage qui joue ainsi le rôle de l'esprit vivifiant des plantes;

c'est ainsi qu'il y a des rois et des reines de mai, des rois de la Pentecôte. Dans l'antiquité classique nous trouvons de nombreux exemples de cérémonies analogues; à Platée, à Athènes, nous trouvons des fêtes qui ressemblent exactement à celles que célèbrent au printemps les paysans d'Angleterre ou d'Allemagne. Or, les attributs de Diane, la déesse des bois d'Arcia, sont ceux d'une divinité sylvestre, ses sanctuaires sont placés dans les bois, elle est souvent associée dans les inscriptions avec le dieu des forêts Silvanus; comme les esprits des arbres, elle assiste les femmes pendant l'accouchement; elle est la protectrice des animaux sauvages, comme en Finlande, le dieu des bois, Tapio; comme d'autres esprits des bois, elle semble aussi protéger le bétail. Le culte qui se célébrait dans le bois de Nemi était donc essentiellement le culte de l'esprit d'un arbre ou d'une divinité des bois.

Mais l'examen des coutumes champêtres d'Europe démontre que l'esprit d'un arbre est fréquemment représenté par une personne vivante qui est regardée comme une incarnation de l'esprit et qui est dotée des mêmes pouvoirs que lui; cette conception d'un Dieu incarné en un homme vivant est au reste commune chez les peuples peu civilisés, comme on l'a déjà montré. De plus, l'être vivant qui incarne l'esprit sylvestre porte souvent le nom de roi. Le *rex nemorensis* peut donc, semble-t-il, être considéré comme une incarnation d'un esprit sylvestre analogue au roi de mai. Puisque ce prêtre-roi ne pouvait être tué que par celui qui avait cueilli le rameau d'or, c'est que sa vie était à l'abri de tout danger aussi longtemps que l'arbre restait intact. Il semble donc que sa vie fut liée à celle de l'arbre; le dieu aurait donc été représenté à la fois par le *rex nemorensis* et par l'arbre où poussait le rameau d'or; cette double incarnation n'est pas rare.

La nature est souvent regardée à la fois comme dépendante de ces dieux-rois et indépendante de leur volonté; tous leurs actes portent sur le département particulier du monde qui leur est confié. Aussi sont-ils fréquemment soumis à des règles minutieuses, à des tabous compliqués. Le prêtre-roi Kukuta vit seul dans un bois à Shark-Point dans la Basse-Guinée, il ne peut toucher une femme ni quitter sa maison; il ne peut se lever de

sa chaise où il reste même pour dormir, car s'il se couchait sur le sol, aucun vent ne se lèverait plus et toute navigation serait arrêtée. Le *chouou* du Congo, le *mikoto* du Japon, le grand pontife des Zapotèques étaient soumis à des interdictions multiples. Lorsque tout l'ordre de la nature et l'existence même du monde sont liés à la vie d'un roi, il est clair qu'il doit être regardé par ses sujets comme la source à la fois de bénédictions sans nombre et d'innombrables dangers. Toutes les précautions sont prises pour préserver sa vie et l'empêcher d'accomplir aucun acte qui puisse mettre en péril son peuple ; s'il s'acquiesce mal de son office, si, loin d'être un bienfaiteur cornutural, il devient un danger, sa vie est en péril. Adoré aujourd'hui comme un dieu, il court risque d'être exécuté demain comme un criminel. Dans le pays de Lougu, plus un roi est puissant, plus nombreux sont les tabous qu'il est contraint d'observer. Toutes ses actions sont réglées d'avance, sa manière de marcher et de se tenir debout, de manger et de boire, de dormir et de s'éveiller. Les règles auxquelles était soumis le *flamen dialis* fournissent un exemple frappant des tabous qui peuvent être imposés aux prêtres. Le culte de Virgins à Nemi était confié à un flamine qui peut bien avoir été le *rex sacrorum* lui-même ; il était vraisemblablement soumis aux mêmes obligations que le *flamen dialis*. Le *flamen dialis* (Aulu-Gelle, X. 15) ne pouvait pas monter à cheval ni même toucher un cheval, ni voir une armée sous les armes, ni porter un anneau qui ne fût pas brisé, ni avoir un onguent en aucune partie de ses vêtements. On ne pouvait prendre du feu à sa maison pour aucun usage domestique ; il ne pouvait toucher ni farine ni pain levé, il ne pouvait ni toucher ni nommer les chiens, les boucs, la viande crue, les haricots ni les fèves ; il ne pouvait pas passer sous une treille ; les pieds de son lit devaient être frottés avec du la bœuf ; ses cheveux ne pouvaient être coupés que par un homme libre et avec un couteau de bronze. Ses cheveux et ses ongles devaient être enterrés sous un arbre de bon augure ; il ne pouvait ni toucher un cadavre ni entrer dans un endroit où quelqu'un était enterré ; il ne pouvait voir un ouvrage fait un jour férié ; il ne pouvait sortir en plein air la tête nue. Si l'on amenait dans sa

maison un captif les mains liées, il fallait le défilier, passer les cordes par un trou fait dans le toit et les jeter dans la rue. Sa femme avait à observer à peu près les mêmes règles; en outre elle ne pouvait monter à la fois plus de trois marches d'escalier; à certaines fêtes elle ne pouvait se peigner, elle ne pouvait porter de chaussettes faites avec le cuir d'une bête morte de mort naturelle; si elle entendait le tonnerre elle était « tabouée » jusqu'à ce qu'elle eût offert un sacrifice expiatoire.

Pour bien comprendre la signification de ces règles, il faut savoir quels périls elles sont destinées à conjurer. Les dangers qui menacent les dieux-rois sont les mêmes que ceux auxquels sont exposés les hommes ordinaires, mais comme leurs vies sont très précieuses, les précautions dont on les entoure sont beaucoup plus minutieuses. La cause de la mort est pour les sauvages la fuite de l'esprit hors du corps. Les règles auxquelles ils se conforment, les tabous auxquels ils se soumettent, ont pour but véritable d'ordinaire d'empêcher l'âme de quitter le corps ou de l'obliger à y revenir. Le rôle des tabous royaux est d'une manière générale d'écarter du roi tout ce qui peut être pour lui une occasion de dangers. Le péril contre lequel il faut surtout se tenir en garde, ce sont les magiciens et les sorciers; de là les précautions prises contre les étrangers qui tous sont plus ou moins suspects de sorcellerie. D'après les sauvages, on est toujours exposé à de très graves dangers lorsque l'on mange ou que l'on boit; en ce moment, en effet, l'esprit peut s'échapper par la bouche ou être capturé par quelque magicien; aussi les rois prennent-ils pendant leurs repas d'extraordinaires précautions; quiconque a vu boire ou manger le roi de Loango est parti de mort. Le fils du roi vit une fois son père boire, le roi le fit couper en morceaux. C'est à une conception du même genre que se rattache l'obligation de beaucoup de souverains de ne se montrer en public que voilés; c'est le cas du sultan du Darfour et de celui de Wadai. Dans certains pays il est même interdit au roi de sortir de son palais; toutes ces précautions sont pour ainsi dire des précautions à double fin. Le contact des dieux en effet est dangereux, ils ont les temples pour ainsi dire où habite une sorte de force, de puissance

surmaturelle ce qu'en Mélanésie on appelle le *Marai* qui peut causer la maladie et la mort de ceux qui sont en contact trop direct avec eux. Ceux qui mangeaient dans un plat où avait mangé le *nikado* étaient atteints aussitôt d'une inflammation de la bouche et de la gorge.

Malgré toutes les précautions dont on l'entoure, il est fatal cependant que le dieu-homme vieillisse, s'affaiblisse et meure. Il n'y a rien là qui puisse étonner ses adorateurs ; les sauvages, comme les peuples de l'antiquité, ne considèrent pas tous les dieux comme immortels ; mais le danger qui résulte de l'affaiblissement du dieu incarné est un danger terrible, puisque la vie de la nation est liée à la sienne. Il semble qu'il n'y ait qu'un moyen d'éviter le péril, c'est de tuer le dieu dès que sa vigueur commence à faiblir, et d'insérer en quelque sorte son esprit dans le corps jeune et fort de son successeur. Les exemples de cette pratique sont très nombreux. Chez les Zoulous, dès qu'un roi prend des rides ou des cheveux gris on le met à mort. Au Congo, si le chef-léon tombe malade, l'homme qui devait lui succéder l'étranglait ou l'as-sommait. On coupait la gorge aux Samorins de Calicut au bout de douze ans de règne ; chez certains peuples le roi ne règne qu'un an et est mis à mort au bout de l'année, mais d'ordinaire ce n'est pas le roi lui-même qui est exécuté, c'est une sorte de souverain fictif en faveur duquel il abdique pour un temps très court, trois jours ou une semaine ; très habituellement l'exécution n'a lieu qu'en effigie. Il n'y a pas de preuves directes que l'esprit du dieu que l'on a tué anime le corps de son successeur et c'est là l'anneau qui manque à cette longue chaîne de démonstrations ; mais cette transmission de l'esprit est infiniment probable ; c'est en effet une conception familière à toutes les religions primitives que le passage d'une âme d'un corps dans un autre.

Le *rez nemorenais* peut être considéré, avons-nous dit, comme l'incarnation d'un esprit sylvestre ; il est donc du pouvoir de faire pousser les récoltes et les fruits. Sa vie devant être très précieuse à ses adorateurs, il était probablement entouré dans un réseau de précautions et d'interdits dont le but était de le mettre à l'abri de tout danger, mais il fallait qu'avant d'atteindre

la tradition il fut tué pour que son esprit pût se transmettre dans toute la plénitude de sa force à son successeur. De là la règle qu'ils le laissent en fonctions jusqu'au moment où un homme plus vigoureux que lui le tue et conquiert ainsi le droit de lui succéder; c'est le cas même du chaman; mais il est probable que c'est là un adoucissement de la coutume primitive et qu'à l'origine le *rex nemorensis* était mis à mort au bout d'une période de temps déterminée. C'est ce qui permettrait presque d'affirmer certaines cérémonies qui ont survécu dans les coutumes des paysans de l'Europe septentrionale. En Bohême, par exemple, le lundi de la Pentecôte, on fait de décapiter la roi en qui s'incarne l'esprit des bœufs. On retrouve des cérémonies analogues en Saxe, en Thuringe, en Saxe, dans la Basse-Havirie. M. Frazer croit retrouver dans certaines coutumes populaires comme l'enterrement du Carnaval, l'expulsion de la Mort, l'enterrement de Kostrobeka ou de Kostroma, les farines diverses du culte des arbres et de l'immolation des dieux; le Carnaval, la Mort et les personnages mythiques des pays slaves qui jouent un rôle dans les cérémonies analogues, sont à ses yeux des personnifications de l'esprit de la végétation qui chaque année meurt pour renaître. Les détails qu'il cite semblent donner à cette opinion une grande vraisemblance.

Le culte des arbres peut, peut-être, être regardé comme occupant dans l'histoire des religions une situation intermédiaire entre les cultes des peuples chasseurs et pasteurs qui s'adressent spécialement aux animaux et ceux des populations agricoles qui ont pour objet principal les plantes cultivées, en particulier les céréales et la vigne. Si l'on parvient à montrer que la coutume de tuer le dieu et la croyance en sa résurrection ont existé à la fois chez les peuples pasteurs et chasseurs où le dieu immortel était un animal, et dans les populations agricoles où ce dieu était le blé ou un homme qui incarnait l'âme du blé, l'explication que M. Frazer donne du mythe du *rex nemorensis* deviendra beaucoup plus probable. Les dieux dont on célébrait la mort et la résurrection, Adonis, Attis, Chiris, Dionysos, Demeter et Perséphone, Illysiens, sont pour M. Frazer, sous des

formes diverses, l'âme vivante des arbres, de la vigne ou du blé, pour interpréter exactement les cultes de ces dieux agraires. Il convient de les rapprocher des coutumes des paysans d'Europe, relatives à la vendange et à la moisson; partout on retrouve les mêmes cérémonies symboliques: l'immolation magique d'un dieu ou d'un esprit vieilli et la transmission de la puissance qu'il l'âme à un dieu nouveau, jeune et vigoureux.

La ressemblance est frappante entre les cultes orientaux et grecs et les coutumes agraires de l'Europe du nord. Il semble très vraisemblable que ce dieu qui meurt pour renaitre, c'est la végétation; et que la mort et la résurrection du dieu symbolisent et favorise à la fois la germination et le développement des plantes. L'âme du blé est fréquemment conçue sous forme animale; tantôt c'est un lion ou un chien, tantôt un coq, un fievre, un chat, un lion, un bœuf, une vache, une jument ou un porc. Déméter et Perséphone ont été adorées d'abord sous la forme de porcs et comme elles, Adonis, Attis et Osiris. Dionysos a été conçu comme un bœuf et comme un taureau; les esprits de la végétation sont fréquemment représentés sous la forme de chevaux.

Lorsque dans une légende on raconte qu'un dieu a eu à souffrir quelque dommage d'un animal, il arrive quelquefois que dans une forme plus ancienne de la légende le dieu et l'animal se confondent; on peut donc conjecturer que les chevaux par lesquels Virginius a été tué, d'après la tradition, ne sont autre chose que des incarnations de Virginius lui-même conçu comme dieu de la végétation. La légende a probablement été inventée pour expliquer que l'entrée du bois sacré était interdite aux chevaux. Tandis que les coutumes restent invariables, les croyances qui servent à les expliquer changent et se transforment. Les hommes continuent à faire ce que leurs pères ont fait avant eux et ils invoquent pour justifier leurs actions des raisons auxquelles leurs pères n'avaient jamais songé. De ce que l'approche du sanctuaire de Virginius était rigoureusement interdite aux chevaux, il ne s'ensuit pas que les chevaux ne fussent point des incarnations du dieu, ou tout au moins des animaux sacrés. Le bœuf qu'elle bien avoir été, à une certaine époque, consacrée à Athéna, peut-être

même était-il une incarnation de la déesse; on ne sacrifiait pas de bœufs à Athènes, et l'entrée de l'Acropole d'Athènes leur était interdite; on se donnait pour raison le mal qu'ils font à l'olivier, l'arbre consacré à la déesse. Mais au témoignage de Varro, on sacrifiait une fois par an en grande cérémonie un bœuf à l'Acropole; c'était probablement, non point une victime offerte à la déesse, mais la déesse elle-même sous une autre forme. Il se peut qu'il en fût de même à Aricia et qu'un cheval fût sacrifié annuellement aux divinités du sanctuaire; c'est là une hypothèse vraisemblable si l'on se souvient que le 15 octobre on immolait à Rome un cheval au dieu Mars et que l'objet du sacrifice était d'assurer d'abondantes récoltes. On coupait la tête et la queue du cheval et son sang, préparé par les Vestales, servait à alimenter le bétail.

L'esprit du blé incarné dans un animal ou dans un homme est souvent immolé et mangé sacramentalement. Ce n'est naturellement que chez les peuplades sauvages que nous pouvons maintenant trouver des exemples de sacrifices humains, mais dans les songes de moineaux de nos paysans d'Europe, se retrouvent de très frappantes survivances de ces coutumes. Tantôt c'est un animal en qui s'incarne l'âme du blé qui est mangé sacramentalement, tantôt c'est le blé nouveau lui-même, c'est-à-dire le corps même qu'anime cette âme. Chez les Cafres de Natal et du Zululand, personne ne peut toucher aux fruits nouveaux avant une fête qui marque le commencement de l'année. Tout le peuple s'assemble au kraal du roi; on fait bouillir dans de grands pots le blé nouveau, des courges, etc., avec la chair d'un animal immolé en sacrifice et quelques ingrédients magiques; le roi lui-même met un peu de ces aliments dans la bouche de chacun des hommes qui sont présents. Tous ceux qui ont participé au repas sacré sont sanctifiés eux-mêmes et peuvent jouir librement alors de leurs récoltes. Les Aztèques pratiquaient aussi la coutume de manger sacramentalement du pain: ils le considéraient comme le corps d'un dieu. Deux fois par an, en mai et en septembre, on faisait avec de la pâte une image du grand dieu mexicain Huizilopochtli, on la mettait en pièces, et ses adorateurs la

mangeaient solennellement. La coutume de manger le corps du chien s'explique aisément si l'on songe que c'est une croyance commune chez les peuples non civilisés qu'en mangeant le chair d'un animal ou d'un homme on peut acquérir les qualités physiques, intellectuelles ou morales qui les caractérisent. Les Indiens Zápaco ne mangent, à moins d'être pressés par la faim, que la chair des animaux légers au vol ou à la course. Les Miris de l'Inde septentrionale mangent la chair des tigres pour devenir forts et contagieux. Lorsqu'un enfant apprend difficilement à parler, les Turcs de l'Asie centrale lui donnent à manger les langues de certains oiseaux. Les Kamilaroi d'Australie mangent le cœur et la foie des braves. En Nouvelle-Zélande, les guerriers avalent les yeux des chefs qu'ils ont tués.

De nombreux exemples montrent que, comme les peuples agriculteurs, les peuples chasseurs et pasteurs ont la coutume de tuer leurs dieux, ces dieux sont d'ordinaire des animaux. Ce sont souvent tous les animaux d'une espèce qui sont considérés comme divins. C'est ainsi qu'aux Îles Samoa on adore les hiboux, en Californie le grand léopard, tous les ans les Acagchemen de Californie tuent un léopard en grande cérémonie; ils pensent sans doute que cette pratique infuse une vie nouvelle aux survivants. Le sacrifice de la tortue chez les Zuni, le sacrifice de l'ours chez les Aïnos, offrent des exemples frappants d'animaux divins sacrifiés par leurs adorateurs. L'ours est traité comme un dieu et c'est cependant le gibier habituel des Aïnos; il y a là une contradiction au premier abord, mais il faut se souvenir que, d'une part, les sauvages regardent les animaux comme des âmes égales à l'homme et quasi divins et que, d'autre part, ils sont obligés de leur faire la chasse pour vivre. Ils épargnent d'ordinaire les animaux qu'ils ne mangent pas, les crocodiles et les tigres par exemple, et ceux même qu'ils sont obligés de tuer pour s'en nourrir, ils ne les tuent pas sans chercher à apaiser leurs esprits par des cérémonies expiatoires, c'est pour cela qu'ils s'abstiennent de briser les os des animaux et de les faire ronger par les chiens. Le culte des animaux peut prendre deux formes distinctes. Dans la forme totémique, l'animal n'est jamais ni tué ni

manière on peut rapprocher de ces rites autochtones l'adoration de certains animaux dangereux, tels que le crocodile. Il est une autre forme d'adoration dans laquelle l'animal reçoit un culte précisément parce qu'il est habituellement tué et mangé. Ces deux formes de culte peuvent être pratiquées simultanément. Lorsque l'animal sacré est de ceux que l'on épargne d'ordinaire, il est cependant immolé, ainsi que nous l'avons vu, en de rares et solennelles occasions. Dans le cas contraire, chaque fois que l'on abat un animal, c'est un dieu que l'on tue et chacun de ces meurtres est précédé ou accompagné d'exonies et de prières. En outre, il est célébrée une cérémonie expiatoire annuelle ou un animal choisi est sacrifié avec des marques extraordinaires de dévotion et de respect. Des exemples de ces deux formes du culte des animaux se retrouvent chez les peuples pasteurs; aussi rencontre-t-on chez eux les deux espèces de sacrifices.

Mais il est encore un aspect de ces coutumes qu'il convient d'examiner : le dieu mourant est quelquefois chargé des malheurs et des fautes du peuple tout entier; il les emporte avec lui et laisse derrière lui ses adorateurs heureux et justifiés. C'est en effet une conception familière aux sauvages que de croire qu'on peut aisément se débarrasser sur un autre de ses chagrins et de ses maladies. Un animal et un objet peuvent aussi bien qu'un homme recevoir le fardeau des souffrances et des péchés. Dans quelques-unes des îles Malaises on traite l'épilepsie en frappant le malade au visage avec les feuilles de certains arbres; on jette alors ces feuilles où l'on croit qu'a passé la maladie. Chez les Hattas, quand une femme n'a pas d'enfants, on lâche un engoulevent et l'on prie les dieux auxquels on tient d'offrir un sacrifice de faire que la malédiction tombe sur l'oiseau et s'envole avec lui. On retrouve la trace de croyances analogues dans les recettes médicales populaires. Dans le grand-duché d'Oldenbourg, pour se débarrasser des verrues, on prend une corde et on y fait autant de nœuds qu'on a de verrues; on met alors la corde sous une pierre, les gens qui passent sur la pierre prennent les verrues et vont en débarrassant. Pour se guérir de la toux on donne dans le Northamptonshire et le Dorsetshire, un de ses cheveux à un

chien entre deux tartines de pain beurré; le chien se met à tousser et le malade est guéri.

Il arrive fréquemment que l'on emploie des procédés analogues pour délivrer en une fois toute une tribu ou tout un peuple de ses maux et de ses souffrances. Les sauvages supposent que par certaines cérémonies on peut se débarrasser des esprits mauvais qui rôdent sans cesse autour des hommes pour leur faire du mal et qui sont la cause de leurs malheurs, de leurs maladies et de leurs pertes; tantôt on expulse directement les esprits, tantôt on les incarne pour ainsi dire en un bon émissaire qu'on chasse bien loin de la tribu. A Céram, quand une maladie s'est déclarée dans un village, on charge un petit bateau de riz, de tabac, d'arabes, etc; on oblige par des lamentations la malade à s'embarquer sur ce bateau qu'on met à flot et qu'on abandonne aux vents. Dans l'archipel de Babar on met dans la barque un bol qui contient des cendres prises à toutes les cuisines du village et un autre bol dans lequel tous les malades ont craché. C'est souvent un animal qu'on charge ainsi de tous les maux du peuple. Dans les provinces australes de l'Inde, quand le choléra sévit dans un village, chacun se retire dans sa maison après le coucher du soleil. Les prêtres parcourent alors les rues et prennent au tuit de chaque maison un brin de paille qu'ils brûlent avec une offrande de riz, de ghi, et de curcuma à un sanctuaire à l'est du village. On chasse des poulets blancs en volées dans la direction de la fumée et on croit qu'ils emportent avec eux la maladie. Si néanmoins elle sévit encore, on recommence la cérémonie; mais au lieu de poulets on lâche des boucs. Si notre nouvelle purification reste impuissante, on remplace les boucs par les porcs.

Cette expulsion des maux tend à devenir périodique: au Vieux-Calabar, en Guinée, on chasse les démons tous les deux ans; au commencement de la saison sèche, les indigènes des îles Nicobar partent à travers les rues des villages un petit bateau; on classe les démons des huttes et on les force à s'embarquer sur ce canot qu'on abandonne ensuite aux vents. A un certain jour de l'année, certaines tribus de l'Himalaya occidental enlèvent un chien d'alceal et de chavrn; on le promène tout autour du village, puis on

la lâche, on le pourrait et on le tue à coups de pierres et de bâtons. Le village est à l'abri de tout mal pour un an.

Le bon émissaire peut aussi être un être humain. A Onitahu, sur la Quérén, on sacrifie tous les ans deux hommes qui emportent avec eux tous les péchés du pays; les victimes sont achetées par souscription publique; toutes les personnes qui, pendant l'année qui vient de s'écouler, se sont rendues coupables d'incontinence, de vols, d'adultère, de sorcellerie sont obligées de souscrire. Au lieu d'un homme, il arrive qu'on sacrifie un animal-dieu; c'était le cas dans l'ancienne Égypte; c'est le cas encore dans le Malabar. Enfin ce peut être un homme-dieu qui joue le rôle de bon émissaire. C'est la coutume des Gonds de l'Inde qui adorent Chantayun-Deo, le protecteur des récoltes. La fête du dieu a lieu au mois de novembre, il descend sur un de ses adorateurs qui, es proie à une sorte de délire, s'enfuit dans la jungle; on croit qu'il y mourrait fon si on l'y abandonnait. On peut supposer que l'idée de charger un dieu mourant des péchés et des maux du peuple résulte de la fusion de deux coutumes primitivement indépendantes: on immolait fréquemment l'homme ou l'animal-dieu pour permettre à l'esprit de s'incarner en un corps plus vigoureux et plus jeune; on immolait ou l'on chassait un animal ou un homme sur lequel on s'était déchargé des maladies et des maux. Les deux sacrifices en vinrent sans doute à se confondre et le dieu mourant remplit ainsi une double fonction.

Les bonis émissaires n'étaient pas inconnus à l'antiquité classique. Chaque année, le 14 mars, on conduisait processionnellement, par les rues de Rome, un homme vêtu de peaux de bêtes, on le frappait avec des verges blanches, puis on le chassait de la ville, on l'appelait *Mamuron extrusus*, c'est-à-dire le vieux Mars. Il faut se souvenir qu'originellement Mars n'était pas le dieu de la guerre, mais un dieu de la végétation. La coutume romaine semble donc identique à la coutume slave de l'expulsion de la Mort. Le personnage qu'on expulse est à la fois le représentant, ou si l'on veut l'incarnation d'un dieu sylvestre et une victime expiatoire chargée des fautes du peuple. A Chéronée, en Bœtie, il existait une cérémonie qu'on appelait l'expulsion de la faim;

on battait un esclave avec des verges d'agave cassés et on le conduisait hors des portes en disant : « Que la faim sorte de la ville et que la richesse et la santé entrent à sa place. » A Athènes, à la fête des Thargélies, on lapidait un homme et une femme ; en Asie Mineure, quand une cité avait à souffrir de la peste, de la famine ou de quelques autres calamités publiques, on chargeait un homme de tous les maux dont on voulait délivrer la ville et on le brûlait sur un bûcher fait du bois des arbres des forêts après l'avoir frappé sur les organes génitaux avec des sables et des branches de figuier sauvage. On sait que les anciens attribuaient à la saignée le pouvoir magique d'écarter les mauvaises influences. On observait des coutumes analogues aux Thargélies des romains. La victime était probablement le représentant du dieu fécondateur de la végétation ; il fallait, avant de l'immoler, stimuler en lui la vie divine qu'il devait transmettre à son successeur et le soustraire aux artifices magiques qui auraient pu l'affaiblir.

La grande objection à l'interprétation donnée par M. Frazer du meurtre rituel du *rex nemorensis*, c'est qu'il n'y a pas dans l'antiquité classique de parallèle exact à cette coutume, mais on peut soutenir avec quelque vraisemblance que les victimes immolées aux Thargélies par les Grecs d'Asie et par les Athéniens étaient, elles aussi, des incarnations d'un dieu ; seulement on avait oublié le double fonction dont elles étaient sans doute chargées à l'origine, et on en était venu à ne plus les considérer que comme des victimes expiatoires. Il ne faut pas trop se hâter s'étonner de rencontrer chez un peuple italote, sans doute encore fort grossier, une forme de culte qui florissait encore au Mexique au moment de la conquête espagnole. Il ne faut pas se dissimuler cependant tout ce qu'il y a de conjectural et de hasardé dans la solution proposée par M. Frazer. En réalité, aucun témoignage ne nous permet d'affirmer que les croyances qu'il met à la base des rites encore inexplicables du culte de la *Diane nemorensis* sont bien celles sur lesquelles ils étaient fondés. Ce que l'on peut dire, c'est que ces rites sont les rites mêmes auxquels les Italiotes auraient été amenés s'ils avaient eu les manières de penser et de croire que leur attribue M. Frazer et qui sont en fait celles de la

très grande majorité des sauvages actuels. Rien ne prouve que le *var-nam-mo-wei* soit autre chose qu'un prêtre et qu'il faille voir en lui l'incarnation vivante d'un dieu; rien ne prouve, et c'est là un des chaînons du raisonnement, que ce dieu ait été originairement un arbre divin, puis l'âme de l'arbre sous forme humaine, et enfin le dieu protecteur et vivifiant de la forêt. Il faut ne pas se laisser séduire par tous ces faits si ingénieusement rapprochés, par cette érudition si précise et si riche, cette subtilité et cette puissance de raisonnement et d'analyse; M. Frazer n'a apporté d'autres preuves à l'appui de la solution qu'il indique que des analogies; il a pris soin lui-même de nous le dire, mais reste-t-elle une hypothèse et, peut-on ajouter, une hypothèse indémontrable. Il faut avouer cependant qu'il n'en est aucune qui rende mieux compte des faits et que les postulats sur lesquels elle repose ne sont pas fort difficiles à accepter.

IV

Lorsqu'on a expliqué pourquoi le prêtre de Diane ne pouvait avoir pour successeur que son meurtrier, il reste à expliquer pourquoi on ne pouvait s'attaquer à lui sans avoir cassé le rameau d'or. L'hypothèse de M. Frazer, on l'a déjà vu, c'est que le rameau d'or, c'est le gui où habite l'âme du dieu qu'il faut tuer. La chaîne de raisons qui l'amène à cette solution est fort longue et assez difficile à suivre, mais lorsqu'on a accepté la première partie de son hypothèse, il n'y a pas d'objections très solides à faire valoir contre la seconde. Les analogies cependant sur lesquelles il s'appuie sont plus lointaines encore et pour bien entendre ses raisonnements il est nécessaire de faire après lui le chemin qu'il a parcouru.

C'est dans le mythe norse de Balder que nous allons trouver les premiers éléments de l'explication que nous cherchons; je rappelle ici les traits essentiels de ce mythe. Balder, le dieu jeune et bienfaisant, avait fait des rêves pénibles qui semblaient presager sa mort. Les dieux firent conseil et résolurent de le mettre à l'abri de tout danger; la déesse Frigga fit jurer au loup et

à l'eau, au fer, à tous les métaux, aux pierres, à la terre, aux arbres, aux maladies, aux poisons, aux bêtes, aux oiseaux, aux reptiles de ne pas faire de mal à Balder; il était devenu invulnérable et les dieux s'amusaient à le frapper ou à lui lancer des pierres. Mais Loki, le dieu méchant, était irrité de voir ainsi Balder soustrait à la mort qui le menaçait. Il parvint à savoir de Frigg qu'elle avait négligé de faire prêter serment au gui. Loki alla cueillir la jeune plante et décida Hœdur l'aventurier à lancer la petite branche contre Balder. Balder tomba mort. Tous les dieux furent saisis de désespoir et on dressa au dieu mort, sur son vaisseau gigantesque, un bûcher funéraire, où prirent place à ses côtés sa femme morte de douleur et son cheval.

Ce mythe appartient probablement à la classe nombreuse des mythes destinés à expliquer l'existence de certains rites. Jamais les détails d'un mythe ne sont aussi précis que lorsqu'ils ne font que reproduire les détails d'une cérémonie familière aux esprits où ce mythe a pris naissance; c'est, au reste, la règle que les cérémonies rituelles empruntent des récits légendaires destinés à rendre intelligibles des pratiques dont on ne comprend plus la signification; il est rare, au contraire, que les rites procèdent des mythes, qu'ils en constituent, pour ainsi dire, une représentation sensible et symbolique. Aussi sommes-nous, dans une certaine mesure, autorisés à affirmer que si on retrouve chez les Scandinaves des rites que l'on puisse rattacher au mythe de Balder, ce sont des rites mêmes qui lui ont donné naissance. Or, les deux traits principaux de la légende de Balder se retrouvent dans une cérémonie que célébraient annuellement les Celtes et les Scandinaves, probablement aussi les Germains et les Slaves. Cette cérémonie, c'est celle qui a survécu dans les coutumes populaires sous le nom de fœux de la Saint-Jean. Ces fœux ne sont pas toujours allumés à la Saint-Jean d'été, mais parfois aussi au printemps ou à la fin de l'automne. On brûle fréquemment, dans le brasier, un mannequin de paille qui représente un homme. Il semble bien que, comme Mainhardi l'a soutenu, ces cérémonies soient des cérémonies magiques, destinées à faire fuir le soleil. La coutume de faire voler jusqu'au haut des collines une jeune fille nue, au

tourner autour d'une perche un haril plein de goudron embrasé, semble donner à cette interprétation une grande vraisemblance. Une autre raison de l'admettre, c'est que ces feux de joie paraissent exercer sur le temps et la végétation la même influence que les rayons du soleil. En Suède, si la flamme du bûcher s'incline vers le sud, on en conclut que la saison sera chaude, si elle s'incline vers le nord, qu'il fera froid. A l'époque actuelle, ce n'est là, sans aucun doute, qu'un procédé de divination, mais il est certain qu'à l'origine on croyait que la direction de la flamme agissait sur le temps. Dans l'Ellel on croit que si le vent pousse la fumée vers les champs de blé, c'est un présage d'abondantes moissons. Mais il y a tout lieu de penser que c'est là une forme relativement récente de la croyance; on a dû croire d'abord que la flamme et la fumée qui passaient sur les champs fécondaient les épis, comme la chaleur du soleil. La divination est née de la magie; ce qui était à l'origine un charme est devenu un présage.

L'idée que le blé sera abondant dans toute la région d'où l'on peut apercevoir l'éclat des flammes est certainement un reste de la croyance à la puissance fécondante des feux de joie. La coutume de sauter par-dessus le bûcher et de faire passer le bétail dans le feu peut s'expliquer à la fois comme une cérémonie de purification et comme un charme destiné à communiquer aux hommes et aux bêtes une part de la vivante énergie du soleil. Les mannequins que l'on jette dans le feu ressemblent de très près à ces figures de la Mort, faites de paille et de feuillage, qu'on met ou qu'on brûle au printemps; ils jouent un rôle analogue. On se sert des débris de l'image de la Mort pour féconder les champs, on emploie pour préserver les récoltes des rats et des insectes, les cendres du mannequin, brûlé au feu de la Saint-Jean. Or, le nom de Mort qu'on donne à ces figures symboliques semble bien être un nom déféctueux; tous les détails de la cérémonie tendent à démontrer qu'il correspond à une interprétation nouvelle d'un rituel qu'on ne comprenait plus et qu'à l'origine l'être surnaturel auquel s'adressait cette sorte de culte, c'était une âme des plantes, un esprit des bois. Le mercredi des Cendres on fait brûler un homme de paille, la dernière

jeune fille qui s'est mariée doit sauter par-dessus le feu : cette pratique a pour but sans doute de la rendre féconde ; or, on sait que c'est, en particulier aux esprits des arbres qu'est attribué ce pouvoir fécondateur. Il faut ajouter qu'on brûle parfois dans les feux de joie des arbres vivants. Si l'on songe que les esprits des arbres sont fréquemment représentés sous forme humaine, il est légitime de supposer que Farito et le mannequin sont des manières diverses de représenter l'âme de l'arbre. C'est donc au meurtre rituel d'un dieu que nous aurions à faire ici, rite dont la légende de Balder ne serait que l'expression mythique. Chez les Gaulois, au témoignage des écrivains de l'antiquité, tous les étés on célébrait une grande fête, on l'on brûlait des hommes vivants enfermés dans des mannequins d'osier. Cette cérémonie était un charme destiné à obliger le soleil à briller et les moissons à couvrir la terre, et tout porte à croire que les victimes humaines n'étaient que des incarnations multiples des esprits des arbres, fécondateurs des récoltes.

C'est à cette fête annuelle, semble-t-il, que les druides consaçaient le gui sacré ; le passage souvent cité de Plin (Hist. nat., XVI, p. 247 sqq.) montre que cette consécration avait lieu au mois de juin. Il est probable qu'on célébrait la fête la nuit de la Saint-Jean ; les plantes cueillies ce jour-là ont en effet des propriétés magiques. La fougère, le soir de la Saint-Jean, porte une fleur merveilleuse d'or-enflammé : ceux qui cueillent cette fleur, qui se fane en un instant, peuvent se rendre invisibles, comprendre le langage des bêtes, etc. Il ne faut pas la toucher avec la main, mais étendre sous la fougère un linge blanc où tombe la fleur. C'est, au reste, au témoignage de Grimm, une coutume populaire de cueillir le gui la veille de la Saint-Jean. On retrouve donc, dans les cérémonies des Celtes et, semble-t-il aussi, des Scandinaves, qui ont survécu dans les coutumes champêtres des paysans d'Europe, les deux incidents principaux de la légende de Balder. Balder serait ainsi le nom norse du dieu que l'on brûlait à la fin de l'été, mais ce dieu, nous l'avons vu, c'était l'âme d'un arbre. Balder serait donc, lui aussi, l'esprit de la végétation ; mais l'idée de la végétation est une idée

trop abstraite pour être primitive. La victime représentait probablement à l'origine l'âme d'un arbre sacré, mais l'arbre sacré des Aryens, c'est essentiellement le chêne; pour les Celtes et les Slaves, le chêne était le plus grand des dieux. L'époux de Jupiter au Capitole, c'était à l'origine, semble-t-il, un chêne vivant. A Dodone, Zeus habitait le tronc des chênes et l'on entendait sa voix dans les feuilles agitées du vent. Aux cérémonies sacrées, où le feu symbolisait la chaleur fécondante du soleil, le bûcher était fait chez les Celtes, les Slaves et sans doute les Germains, de bois de chêne. Le dieu qu'on brûlait à la fête de l'été, c'était donc le chêne sacré, arbre et homme à la fois.

Le mythe de Balder montre qu'il devait exister un lien étroit entre le gui et l'incarnation humaine de l'âme du chêne qu'on brûlait vivante sur le bûcher. Balder ne pouvait être tué qui par le gui; aussi longtemps que le gui demeurerait sur le chêne, il était invulnérable. C'est que Balder, c'est la forme humaine du chêne et que la vie du chêne réside dans le gui. L'homme en qui vit l'âme de l'arbre sera immortel, tant que la plante où demeure la vie du dieu qu'il incarne restera vivante. Pour qu'on puisse faire ainsi, de la ramillette rituelle du gui, la préface nécessaire du meurtre sacré du dieu, il faut que l'idée d'une âme, d'une vie intérieure à l'être qu'elle anime et résidant hors de lui ait été une idée familière aux esprits de ceux qui ont créé les cérémonies et les mythes que M. Frazer a étudiés dans son livre. Or, toutes les analogies permettent de le croire. Les sauvages concevaient en effet la vie comme un objet matériel qu'on peut voir et toucher, qu'on peut briser et mettre en pièces, on enfermer dans une boîte. La vie d'un homme peut donc résider hors de son corps, et l'animier cependant. Il y a même des circonstances où il est très avantageux pour un homme de pouvoir mettre ainsi son âme en lieu de sûreté; personne ne peut plus le tuer puisque sa vie n'est pas en lui. Un des thèmes les plus habituels des contes populaires, c'est l'histoire d'un géant ou d'un magicien qui est invulnérable et immortel parce qu'il a caché sa vie en quelque endroit mystérieux. Dans un conte breton figure un géant appelé Carpas sans peur; son âme est enfermée dans un œuf, l'œuf dans une

colombe, la colombe dans un lièvre, le lièvre dans un loup, et le loup dans un coffre qui est au fond de la mer.

Dans un conte allemand, il est question d'un magicien qui ne peut mourir, parce qu'il n'a pas de cœur dans la poitrine. Très loin du pays où il habite est une terre inconnue et solitaire où s'élève une église fermée de portes de fer. Dans l'église vole unoiseau et c'est dans son corps que vit le cœur du magicien. C'est une croyance répandue que la vie d'un homme réside dans sa chevelure. Les indigènes d'Amboine croient que si on leur coupait les cheveux toute leur force les abandonnerait.

A Bali, au plante un cocotier le jour de la naissance d'un enfant; c'est son arbre de vie, et on retrouve des pratiques analogues dans toutes les îles indiennes. Les Malais croient que l'âme d'un homme peut passer dans un animal sans cesser d'animer le corps où elle était d'abord attachée. Aux îles Banks, beaucoup de gens croient que leur vie réside dans un serpent, un lézard ou une pierre. D'après les Zoulous, chaque homme a son *idolox*; c'est une sorte de serpent mystérieux qui veille sur lui, vit avec lui, s'éveille et voyage avec lui, mais toujours caché sous le sol. Celui qui n'a pas d'*idolox* meurt aussitôt; aussi si un *idolox* est tué, l'homme auquel il appartient est frappé de mort, mais le serpent ressuscite bientôt. Le totém, le *totow* australien peuvent être considérés comme la demeure où un homme a disposé sa vie.

Beaucoup de rites d'initiation peuvent s'expliquer par cette croyance. Au moment d'entrer dans la classe des guerriers, le jeune homme fait entrer sa vie dans le corps de son totém. Il change en quelque sorte d'âme avec lui, et c'est pourquoi ces cérémonies consistent souvent en une mort et une résurrection simulées. Il ne faut donc point trop s'étonner que les Aryens aient eu l'idée de faire du gui le siège de la vie du chêne.

L'hiver, alors que le chêne s'est défeuillé, le gui qui a poussé sur ses branches garde sa verdure; puis il en touche point au sol, il se place entre ciel et terre, il est ainsi à l'abri des dangers surnaturels qui peuvent menacer une âme; autant de raisons pour lui assigner le rôle qu'on lui a donné. C'est en effet une concep-

tion très curieuse que c'est de la terre et du soleil que les périls peuvent venir. Les rois divins, comme le mikado, ne devaient pas toucher le sol du pied ni s'exposer aux rayons du soleil; les jeunes filles, au moment de la puberté, sont dans la plupart des trimes vuvages suspendues comme le gui entre ciel et terre et tenues à l'abri de la lumière du soleil. On sait qu'à ce moment de leur vie, elles sont exposées à mille dangers et sont elles-mêmes une source de périls surnaturels pour tous ceux qui les approchant. Aussi est-il nécessaire de les isoler pour ainsi dire de tout ce qui les entoure.

Virgile n'identifie pas avec le gui le rameau d'or mystérieux, mais il le compare à la plante toujours verte et il le fait pousser sur le tronc d'un chêne. Ses vers étaient sans doute inspirés par la croyance populaire qu'à certaines époques le gui étincelle d'un éclat d'or. Dans le pays de Galles on appelle le gui l'arbre d'or pur; la fougère, elle aussi, brille comme l'or au le feu le soir de la Saint-Jean; si on cueille la fleur mystérieuse elle fait trouver les trésors de la terre; on ne la cueille pas seulement à la Saint-Jean, mais à Noël, c'est-à-dire au solstice d'hiver comme au solstice d'été. C'était sans doute une fleur de feu avant d'être une fleur d'or, une émanation du feu du soleil.

Dans un conte allemand il est question d'un chasseur qui a cueilli la fleur de fougère en tirant à midi sur le soleil le jour de la Saint-Jean; trois gouttes de sang sont tombées, il les a recueillies sur un drap blanc: ces gouttes de sang c'étaient des fleurs magiques. Comme la fleur de fougère on cueille le gui à Noël et à la Saint-Jean d'été, comme elle il fait découvrir les trésors, comme elle il est peut-être une émanation du soleil; mais il faut se souvenir que si les Aryens primitifs allumaient des feux de joie l'été, c'était probablement pour entretenir les feux du soleil; ces feux étaient allumés en frottant l'un contre l'autre deux morceaux de bois de chêne. C'était donc dans le chêne que l'on puisait le feu nouveau qu'il fallait fournir au soleil, mais la vie du chêne résidait dans le gui; le gui pourrait donc être considéré comme la source du feu du soleil. On peut ainsi comprendre pourquoi Virgile a été confondu avec le so-

leil : c'est qu'il était l'esprit du chêne au tronc duquel poussait le rameau d'or.

On voit maintenant pourquoi il fallait, avant d'immoler le *rex nemorensis*, cueillir la branche mystérieuse sur le chêne dont il incarnait la vie. Nous n'entreprendrons pas de critiquer en détail l'interprétation de M. Frazer. Disons cependant que si l'on peut identifier très vraisemblablement le gui et le rameau d'or, si c'est après tout une hypothèse acceptable que de placer dans cette touffe de gui l'âme de l'arche-dieu, c'est en revanche une conjecture appuyée sur de très insuffisantes raisons que de la considérer comme le réservoir où s'alimente le feu du soleil.

V

Tel qu'il est, malgré ses vices de composition, la longueur exagérée des chapitres, les répétitions, l'apparente confusion, l'extrême complexité des points de vue qui en rendent parfois la lecture pénible, le livre de M. Frazer n'en est pas moins une des œuvres les plus intéressantes qui ait paru dans le domaine de la mythologie comparée depuis longtemps. La clarté et la vigueur de la langue rachètent en que la composition de l'ouvrage a parfois de flottant et d'inachevé. A la suite de Tyler, de Lubbock et de Lang, mais avec une connaissance plus familière peut-être de l'antiquité classique que les premiers, avec plus de rigueur et de précision scientifiques que le troisième, M. Frazer a appliqué à l'étude des mythes et des rites la seule méthode qui puisse conduire à des résultats, la seule qui puisse mettre en lumière autre chose que l'ingéniosité d'un écrivain. Il s'est efforcé de rattacher à la fois les légendes et les rituels à des croyances vivantes, souche commune d'où ils sont sortis. C'est la croyance qu'il faut atteindre : elle seule nous permet de comprendre la cérémonie ou le mythe qu'elle a inspirés. Le premier peut-être après Mannhardt, M. Frazer a compris tout le parti qu'on pouvait tirer pour la mythologie comparée des traditions des paysans d'Europe. Il a compris que, bien mieux encore que les contes, les coutumes, les pratiques rituelles encore aujourd'hui en vigueur pouvaient en

bien des cas nous donner le sens du mythe indien que nous ne comprenons plus, que c'étaient les rites populaires qui fournissaient l'interprétation des contes aux mêmes ou persistent obscures et mutilées les croyances de ceux qui les premiers ont créé ces récits légendaires.

M. Frazer a subi profondément l'influence de Robertson Smith; les idées que Robertson Smith a exprimées dans l'article « Sacrifice » de l'*Encyclopædia Britannica* et dans son livre vraiment admirable sur « La Religion des Sémites », on les retrouve ici sous une autre forme. L'idée centrale du livre — l'immolation rituelle du dieu — lui est due; M. Frazer le déclare lui-même. M. Frazer n'a du reste négligé aucune source d'information; il a lancé partout des questionnaires et les réponses qui lui ont été faites comptent parmi les plus utiles contributions au *Journal of the Anthropological Institute*. On peut citer comme un modeste l'apport de M. Trégar (*Jour. Antiq. Inst.*, t. XIX) sur les croyances et les coutumes des Maori. Sur la tabou, aucun ouvrage paru jusqu'à ce jour ne contenant autant de renseignements précis et puisés à des sources aussi diverses; la question des tabous sacerdotaux et royaux est esquissee avec une remarquable netteté, celle de l'isolement des filles à la puberté complètement traitée. La théorie du totémisme formulée par M. Frazer est très neuve et fort différente de la théorie ancestrale communément admise. On pourrait détacher de l'ouvrage les pages qui se rapportent à l'expulsion des maux et aux victimes expiatoires, c'est un recueil excellent de documents bien choisis. M. Frazer a largement puisé aux sources hollandaises trop négligées d'ordinaire; il n'est pas de champ d'observation ou un mythologue puisse faire de plus riches moissons que les Indes néerlandaises. M. Frazer a choisi au reste un guide excellent, le professeur Wilken, auquel on doit les monographies les plus utiles qui aient paru sur l'animisme. Mais c'est pour l'éthnologue et pour l'historien des cultes de l'antiquité classique et de l'antiquité orientale que le *Golden Bough* présente le plus d'intérêt. Avec plus de bonheur peut-être qu'Alf. Maury et A. Lang, M. Frazer a commenté les documents de l'antiquité par les récits des voyageurs modernes en Océanie

en en Afrique; il a mis à profit avec une habileté remarquable tous les documents qu'on possède maintenant sur les coutumes populaires des pays germaniques et slaves et son livre renferme sur les cérémonies agricoles en Angleterre des renseignements qu'on chercherait vainement dans un autre ouvrage d'ensemble.

Il faudrait que M. Frazer se décidât à refondre son livre, si mal composé, mais si excellent, et qu'il en fit passer toute la substance dans le grand traité de mythologie comparée qu'il prépare; notre souhait bien sincère, c'est qu'il ne tarde pas trop à publier un ouvrage qui sera, sans aucun doute, pour tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée, un merveilleux instrument de travail¹.

L. MARTELLE.

1. Le *Golden Bough* est écrit d'un style fort bon fait, qui est dû à M. A. Rogers, de la Bibliothèque des Universités (Cambridge).

ABRAHAM KUENEN

La science des religions et l'Université de Leyde ont été durement frappées dans les derniers mois de l'année 1894. Après M. Wilken elles perdent le maître de la critique de l'Ancien Testament, le savant et excellent *Abraham Kuenen*. Le 14 décembre, une foule très nombreuse, comprenant des sommités du monde scientifique hollandais et des représentants de toutes les classes de la population de Leyde, accompagnait à sa dernière demeure, l'homme qu'ils considéraient à juste titre comme une des gloires de la vieille Université et que tout le monde autour de lui estimait et aimait. Kuenen, en effet, jouissait d'une popularité réelle en Hollande, quoique ses travaux eussent blessé les préjugés bibliques d'un grand nombre. Cette popularité lui était également acquise dans les pays anglo-saxons, où la connaissance de l'Ancien Testament est si répandue. Tandis qu'en France nous connaissions davantage Reuss ou même Wellhausen, tandis qu'en Allemagne il partageait l'admiration des amis de la critique historique avec plusieurs maîtres des Universités germaniques, dans les pays de langue anglaise, Kuenen était le représentant par excellence des études bibliques indépendantes de la tradition. Les adversaires mêmes de ses idées, c'est-à-dire la grande majorité des théologiens de langue anglaise, ne laissaient pas d'éprouver pour lui une véritable déférence.

Abraham Kuenen méritait ce respect et cette sympathie. Chex lui le caractère était à la hauteur de la science. Le succès ne l'avait point ébloui, quoique la destinée lui eût été favorable de bonne heure. Né en 1828, destiné tout d'abord à l'exercice de la pharmacie dans l'officine paternelle, il s'était porté vers les études

théologiques en vertu d'une vocation irrésistible et, dès ses années d'études, s'était distingué parmi ses condisciples par la maturité de son esprit. A l'âge de vingt-cinq ans, il était nommé professeur à l'Université de Leyde, ce qui lui procura l'immense avantage de pouvoir se consacrer sans partage à l'étude, sans être obligé de distraire les malheureux heures de la journée pour suffire aux exigences de la vie pratique. Il fut professeur universitaire dans toute l'acception du terme, clair, assidu, toujours sur la brèche, s'intéressant aux étudiants et les suivant dans leur carrière ultérieure. Il jouissait ainsi d'une grande autorité dans les cercles théologiques et spécialement auprès des ministres réformés qui se rattachent à la tendance dite moderne ou libérale. L'Académie des sciences de Hollande l'avait admis, dès l'âge de trente ans, au nombre de ses membres. A la fin de sa vie, il était le président de la section des Lettres.

Ce n'est pas ici le lieu de dire tout ce que Kuenen a été dans l'Eglise réformée des Pays-Bas; mais nous accomplissons un pieux devoir en lui adressant l'hommage de notre admiration et de notre reconnaissance pour l'œuvre magistrale qu'il a accomplie comme historien d'Israël et comme interprète de l'Ancien Testament. Une partie des conclusions auxquelles il s'est arrêté pourront être révisées; lui-même n'a-t-il pas modifié au cours de ses études les résultats qu'il avait annoncés d'abord? Mais le gros œuvre de la construction qu'il a établie semble assez solide pour délier les attaques et constituera, comme jadis et à un étage inférieur de ces études, les travaux de Richard Simon, la plateforme sur laquelle se fonderont les études ultérieures. C'est que le professeur Kuenen était le modèle du savant consciencieux, hardi dans la conception, mais d'une prudence extrême dans l'élaboration des détails, réservé dans les affirmations, armé d'une patience infatigable, connaissant à fond les moindres recules du domaine qu'il s'était réservé et ne faisant pas grâce à ses lecteurs de la moindre parcelle de l'enquête à laquelle il s'était livré. Il en résulte une certaine fatigue pour ceux qui veulent le suivre jusqu'au bout; aussi la plupart de ceux qui ont combattu ses travaux ne semblent-ils pas avoir eu le courage de s'imposer un

pareil effort. Mais cette richesse de démonstration lui permet justement de compter sur l'avenir pour la ratification de ses jugements.

Outre un grand nombre d'articles publiés dans des revues périodiques, notamment dans l'excellente revue, la *Theologisch Tijdschrift*, Kueneu a écrit les ouvrages fondamentaux que voici : *De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodischen Staat* (2 vol. in-4, Haarlem, Kruzeeman, 1862-1870, publié en traduction anglaise : *The Religion of Israel*, etc., Londres, Williams et Norgate, 3 vol. in-8) ; *De profeten en de profetie onder Israel. historisch-dogmatische studie* (Leyde, Engels, 1875, 2 vol. in-8) ; *Folkgodsdienst en Wereldgodsdienst* (Hilbert, Lectures de 1882; publié aussi en anglais chez Williams et Norgate) ; enfin et surtout la *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken der Joden Verbonds* (Leyde, Engels, 3 vol. in-8 de 1861 à 1885), dont une seconde édition notablement remaniée et augmentée est en cours de publication depuis 1885, mais reste malheureusement inachevée. La première partie du premier volume de cette nouvelle édition a été analysée dans cette Revue par M. A. Carré (t. XIII, p. 206 et suiv.). Nous renvoyons nos lecteurs à cette analyse fort complète pour la connaissance des principes essentiels de l'histoire littéraire de l'Hexaquetue telle que la reconstitue M. Kueneu. Dans la seconde édition du premier volume, il s'est notablement rapproché de la théorie présentée chez nous par Reuss et en Allemagne par Wellhausen. Le second volume, consacré aux livres des prophètes, a subi un remaniement beaucoup moins étendu (voir l'article de M. Albert Réville, t. XXII, p. 226 et suiv.). Le troisième volume n'a pas encore paru en seconde édition.

Nos lecteurs n'auront pas perdu le souvenir des articles publiés lui-même par M. Kueneu sur l'*Œuvre d'Elzéar* (t. XIII, p. 331 et suiv.) et sur *La réforme des études bibliques selon M. Maurice Vernes* (t. XX, p. 1 et suiv.). L'honorable professeur y prenait la défense de sa conception de l'histoire littéraire d'Israël contre les attaques de MM. Halévy et Vernes. Il était, en effet, particulièrement sensible aux critiques, émanant de collègues qui ne

s'inspiraient pas de préjugés traditionnels, mais qui se plaçaient au point de vue de la critique indépendante pour combattre ses conclusions. La force de l'argumentation de Kierke éclate dans ces articles pour ceux de nos lecteurs qui ne peuvent pas l'apprécier dans ses œuvres en langue étrangère.

Il a été élevé dans la plénitude de son talent, à un âge où il aurait pu rendre encore de nombreux services. Mais la tâche capitale de sa vie est accomplie et lui assure une place honorable dans l'histoire scientifique de notre siècle. Il restera comme l'un des représentants les plus remarquables de cette critique historique qui a renouvelé l'histoire générale et, d'une façon particulièrement féconde, l'histoire religieuse de l'humanité. Ce grand critique n'a pas été seulement un destructeur de préjugés et d'erreurs. À la place des traditions erronées qu'il renversait, il a mis une histoire renouvelée, reposant sur l'observation précise des faits, sans autre souci que de trouver la vérité. Kierke était un homme profondément religieux, sincèrement chrétien, un homme de foi morale dans toute la force du mot. Il était en communion d'esprit avec ces grands prophètes d'Israël dont il a ressuscité la figure réelle et vivante et avec le plus grand de ces prophètes, Jésus de Nazareth. C'est même là ce qui lui a permis de les comprendre si bien. Les savaux qui appliquent à la Bible les principes de la seule méthode qui soit scientifique, la méthode dite critique, passent si souvent aux yeux des juges superficiels pour des ennemis de toute religion et pour d'abominables destructeurs de l'ordre moral, qu'il importe de signaler la vie profondément religieuse et la haute valeur morale de celui qui, de l'aveu de tous, a été un des maîtres de la critique biblique. Il a été du petit nombre de ceux qui fécondent la religion par la science et qui consacrent leur science par leur vie.

JEAN REVILLE.

REVUE DES LIVRES

P. von Harnack. — *Ueber Methode und Ergebnisse des arischen (indogermanischen) Alterthumswissenschaft*. — Götting, Hahne, 1890. — 1 vol. in-8° de xiii-330 pages.

On connaît le bel ouvrage de Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, qui a paru en 1867. C'est l'ouvrage saint de reconstruction de l'époque primitive de notre race n'a pas été naturellement admis d'un bout à l'autre. Si l'auteur a rendu un grand service à la science en construisant en un bon livre bien écrit toute les racines européennes qui touchaient à son sujet, il va de soi que dans une reconstruction ou l'hypothèse doit jouer le principal rôle, des centaines de détails restent toujours discutables. M. von Harnack est un de ceux qui y ont essayé le plus à fond et il a relevé toutes ces objections en un ouvrage dont nous espérons de donner le titre et en, suivant page par page ces réflexions, il dit que d'un bon livre écrit, pour ne pas dire plus, mais toutefois avec des arguments pleins d'intérêt, certains de ses conclusions, notamment en ce qui concerne l'indoeuropéen primitif des Aryens et leur état de civilisation matérielle. Donner maintenant autre chose sur le point nous paraît presque impossible. Et d'abord le résumé de M. von H. n'est pas un livre, ce n'est qu'une méthode de belles, montrant des faits intéressants, les exemples ingénieux et des observations curieuses; sa lecture est excessivement fatigante et on ne peut le résumer. Ensuite, ce livre qu'il avait trop long d'exposer dans un simple compte rendu, se compose de multiples détails où, tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre qui a raison, et à ce point de vue on ne peut faire trop de cas de l'ouvrage de M. von H. Tout ce qui est possible et utile le livre de M. H. devra le mettre à côté de nos bibliothèques comme un bon compte rendu critique toujours utile à consulter, ce qu'une bibliothèque peut d'ailleurs nous économiser. Il est toutefois regrettable que des deux ouvrages n'aient été en relation plus étroite. Au moment même où nous le pressions la critique de M. von H., M. S. publiait une seconde édition de son livre, complètement remanié et précisément sur plusieurs des points traités. Les deux ouvrages ne se correspondant plus tant à fait et

1) O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*. — Zweite Auflage. — Berlin, Charver, 1890. — Un volume in-8° de x-682 pages.

aux, qui rendront les choses seront bien, du lieu attentivement le long compte rendu que M. van H. a donné de la seconde édition du livre de M. S. dans sa *Zeitschrift für deutsche Archæologie*, 15 novembre 1890, n° 23. C'est un complément indispensable pour remettre les choses au point.

E. Mouton.

W. LIEBOWITZ. — *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens*. — Drei Untersuchungen. — In-8, Leipzig, Teubner, 1890, p. 113 ill.

C'est presque un ouvrage d'actualité que vient d'écrire M. Liebowitz. Par ce temps de syndicats, une étude sur les associations romaines, leur histoire et leur organisation, a quelque chance d'être accueillie avec faveur. L'auteur y a-t-il pensé ? Je l'ignore. Mais c'est une bonne fortune pour ce historien de traiter un sujet qui répond à des préoccupations actuelles. Il peut naître que son livre ne restera pas compris dans le petit monde des études. Je souhaite qu'il en soit ainsi aussi pour M. Liebowitz. Son étude méritait d'autant plus qu'on s'y arrête, qu'elle porte presque exclusivement sur celles des associations romaines qui sont le moins différentes des nôtres. Dans la première, l'auteur nous annonce qu'il luttait de classer les associations religieuses et les sociétés. Ormet aux collèges funéraires, la dissertation très soignée de M. Schissel, parait inutile que le présent volume était en préparation, a rendu un grand partie inutile tout de développant sur cette question spéciale. Les autres associations professionnelles seront l'objet du prochain.

L'ouvrage se divise en trois chapitres d'histoire romaine. On nous dépeint tout d'abord à grands traits l'évolution historique des associations professionnelles chez les Romains (p. 1-55). Les peuples allemands de sociétés illes connues de bonne heure le besoin de se grouper, pour résister à la concurrence du travail servile. Cette coutume existe des les premiers siècles de la République. Mais pour n'être sur cette période presque aucun renseignement. Ce que nous savons maintenant, c'est que, jusqu'à l'Empire, la liberté la plus absolue fut laissée à qui voulait fonder un collège. L'intérêt public était la grande loi en la matière : *Societas publica* reprenait les. Qu'arriva-t-il ? Nous le devinons sans peine et nous joignons un coup d'œil sur les événements contemporains. A la fin de la République, les statuts des associations professionnelles étaient formés des loyers d'autorité. Les législateurs avaient la des mains tout prêts; ils n'auraient qu'à y faire entrer en masse les gens sans argent, les dévotés de toute sorte. Ces traits retrués, fortament subordonnés, s'inscrivent en l'œuvre au temps de Cincinnatus et de Milon.

Auguste tell les bruns à cheveux noirs et au visage mat, et qu'on peut prendre de couleur, avec une barbe grisonnante rendant perpétuelle et l'autre sienne récente par le rasage. Les deux ont l'air de porteurs d'armes, avec leur manteau de ceint, sous lequel Trajan, Marc-Aurèle et Septime Sévère. D'une part, ils ont l'air de deux hommes, et de l'autre, ils ont l'air de deux hommes, en même temps, en même temps, en même temps. L'état d'âme de M. Lecomte devient, jusqu'à l'année 189, un état de l'âme qui est, pour ainsi dire, le sujet du livre.

Il est mal aise de faire l'analyse des deux dernières parties : on n'analyse pas en linguistique, et à plus forte raison, M. Liebenow ne nous donne pas la même chose qu'en logique. Il n'est pas un unique qui se lui adresse. Je suis une naïve à croire que M. Liebenow n'aurait pu s'adresser à moi sans les termes, jadis une science, qui désignent chaque type de langage, et d'être en mesure de l'analyse de ses répétitions, comme en un langage, une multitude de langues, un mélange, une langue épigraphique.

Chaque classe d'efficiants est divisée à son tour en trois (p. 63-120). Pour les mêmes données, repris et disposés cette fois dans un ordre alphabétique, nous font voir en quelques tableaux l'état des communications dans les diverses provinces de l'empire. Un dernier tableau résume les données à l'Année et à l'Octobre (p. 127-130).

Avec la troisième partie nous pénétrons dans l'organisation intime de ces villages, dont nous avons vu l'ensemble jusqu'à présent que la forme, quelques-unes des diverses institutions dont on les dotait ; comment se constituaient et se dissolvaient les villages, quels étaient les progrès ou les régressions qu'éprouvaient les communes rurales, les villages, les paroisses ; les écoles et les communes, le rôle des évêques, le rôle des seigneurs, la situation des villages vis-à-vis de l'État, leur fait, leurs moyens d'existence, leurs lieux de réunion, leur place dans la communauté ; enfin les diverses processions qu'ils honorent d'une telle façon. M. Lefebvre répond à toutes ces questions dans ses écrits de géographie historique (p. 161-207).

On trouve également sur les associations militaires et au sujet de ces transactions tout au long les plus importantes des inscriptions indiquées dans le cours du travail, complètes et utiles.

[illegible]

A procurer, dans le même temps, la troisième partie, tout lecteur sera frappé de remarquer une nombreuse concordance de renvois à la première. Et si l'on vient à lire la table des noms, on s'aperçoit que ces renvois ont leur source d'être. M. Liebenow, en effet, recense plus d'une centaine qu'il a traités en allusion dans les pages précédentes et s'occupe de nouveaux développements. L'air circule dans les interventions de l'Etat dans la fondation, l'organisation ou la dissolution des collèges. On peut se demander s'il n'y a point un certain défaut de plan.

Pour se reconnaître dans une telle quantité de faits et de dates, un bon index est nécessaire. Celui qui se trouve à la fin du volume est tellement abrégé que l'usage en devient problématique. M. Liebenow nous avoue qu'il lui a paru insuffisant. A son usage, la table des matières en tête du livre et la table géographique de la seconde partie donnent au lecteur tous les renseignements qu'il faut en lui fournir. Mais, Vandalisme fatal, je persiste à penser que l'auteur d'un index complet rendrait son ouvrage plus aisé à consulter.

Bien, bien que je ne puisse pas aborder le détail, il est deux questions secondaires sur lesquelles il faut attirer l'attention du lecteur. L'auteur nous dit (p. 112, note 1) que le mot *aripendarii* doit s'entendre avant tout des domestiques que des seigneurs travaillant l'argent. Mais n'y avait-il pas des familles distinguées pour ces deux catégories de personnes? Les *scholares* — *carapaces* (p. 111) — et les *huitiers d'or* — *huitiers honoraires* (p. 113) — avaient des collèges séparés. Et cependant leurs professeurs sont bien plus riches que celles des bourgeois et des seigneurs qui aiment. On demanderait la question posée, si on pouvait.

D'autre part, M. Liebenow cite plusieurs fois, d'après le *Reichsarchiv* allemand de 1887, une importante inscription de Hesse où il serait question des *scholares* et des *scholares*. Cette lecture est fautive. M. Hesse (*Reichsarchiv*, 1887, p. 387) a corrigé la lecture première et prouvé qu'il fallait lire *scholares* et *scholares*. Les *scholares* — *scholares* en latin, *scholares* — ont à ajouter à la liste des corps de maîtres dans l'index du présent volume.

Est-ce à dire, cependant, tout le mérite de l'ouvrage de M. Liebenow, pour que ces critiques ne laissent pas le change sur un ouvrage. Et tout comme nous impressionne en deux mots, M. Liebenow nous a écrit tout cela, mais nous ne lui avons pas tout dit. On voit tout ce qui s'ajoute à l'histoire des maîtres, des institutions et de la religion des Hessois.

Aug. ARNAULT.

Henri Bonnem. — *La Fin du Paganisme. — Étude sur les dernières heures religieuses de l'Occident, au IV^e siècle.* — Paris, Hachette, 2 vol. in-8.

L'histoire des institutions se compose d'une alternative de création, de croissance et de déclin; rien de fixe, de stable, de permanent, tout est à l'état de devenir et d'évolution perpétuelle. Les religions n'échappent point à cette loi générale de transformation; elles aussi ont leurs origines, elles se développent jusqu'à un certain apogée, et puis déclinent et meurent. Si la recherche des origines d'une religion est pleine de charme et de mystère, la considération de sa fin a quelque chose de sombre et de menaçant (voir, comme toute mort, séchement, à la différence de ce qui se passe dans le monde animal, même dans une religion condamnée, il y a un germe de vie, des éléments de vérité qui, étant tirés par racines, ne disparaissent jamais et donnent naissance ou renouveau à une religion nouvelle, mieux appropriée aux besoins nouveaux de l'humanité. Cela naît.

Je ne connais pas de plus intéressant spectacle que celui qu'offre à l'historien l'Empire romain aux IV^e et V^e siècles. Le monde ancien se désagrège, se décompose, s'efface de plus en plus, jusqu'à ce qu'il s'effondre enfin sous les coups des Barbares, tandis qu'une société nouvelle, formée dans les couches inférieures et moyennes des villes grecques ou romaines, harcelée par les persécutions ménuées dont elle a été l'objet, non par prendre un tel ascendant qu'elle impose en lui aux barbares vainqueurs et prend la direction morale du monde restauré. Il y eut en ce moment ou les deux plateaux de la balance, l'un portant le paganisme et descendant, l'autre portant le christianisme et montant, furent pour ainsi dire du niveau. De là une série d'actions et de réactions, de luttes et d'échanges entre les deux religions. C'est cette époque mémorable, dont M. Bonnem a magistralement retracé le tableau, prenant les choses à peu près au point où les avait laissées Ernest Renan, dans le dernier volume de ses *Origines et restaurations des livres de MM. de Bregin et Daruy* pour les événements politiques.

Ce sujet avait déjà tantôt maint historien; sans parler de Montesquieu et de Guibbon qui ont frayé la voie par leurs admirables histoires sur la grandeur, la décadence et la chute de l'Empire romain, M. Bonnem signale les travaux de Bregin et MM. de Finck et Schuler, comme lui ayant été fort utiles. Il n'est dû que justice de mentionner dans la préface l'ouvrage d'E. Chastet, qui partagea le prix de l'Institut avec Bregin¹, et celui de Ch. Schmidt², également couronné par l'Académie, et les livres d'Ad. Klotz³ et de M. Jean Bédier⁴, qui ont

1) *Histoire de la destruction du paganisme en Orient*, Paris, 1850.

2) *Étude sur la société civile dans l'Empire romain et sa transformation par le christianisme*, Paris, 1853.

3) *Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, 1881.

4) J. Bédier, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1885.

les derniers travaux connus sur le sujet et jettent une si vive lumière sur les phénomènes de concurrence entre les deux religions qui venaient leur alors.

M. Buisson n'était d'ailleurs lui-même préparé à dégrader les idées religieuses de cette époque, par ses études et diligentes et si ingénieuses sur *Cicéron* et ses amis, sur l'Opposition entre les Césars et sur la Religion romaine d'Auguste aux Antonins, où il excellait à lier des lettres et des livres des contemporains des traits et précieux pour faire le portrait de ses principaux personnages. Les deux volumes sur la *Fine de l'Empire romain* ne sont pas inférieurs aux précédents : ils brillent par les mêmes qualités : maîtrise de son sujet, intuition des caractères, noblesse du style et charme du langage ; mais ce qui n'y paraît par dessus tout c'est la tolérance, l'absence même, l'impartialité rigoureuse des jugements sur les hommes et les choses. A la différence de plusieurs des historiens qui l'ont précédé, M. O. Buisson n'est ni païen, ni chrétien ; il se contente d'être juste, d'appliquer aux figures des deux partis nos communs besoins ; il connaît ce qu'il y avait encore de vertu, de droiture, de bonté chez les païens ; et, par contre, il n'hésite pas à flétrir les poétres catholiques « captateurs de testament » qui à cailler les « salins qui s'emportent » et, par cet exaltation et hâtant, s'il se réussit pas à isoler les fautes du « temple » ou de la « sacristie », il refuse à ses jugements la grande majorité des hommes gens, qui s'emparent « tendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César ».

Nous suivons à présent sa marche en six livres. Le premier est consacré à la chute du christianisme sous l'acte de Constantin et malgré la réaction de Julien. Dans le deuxième et le troisième, il expose le système de l'instruction publique chez les Romains et l'Église qu'il a opposés aux deux extrêmes chrétiens. Au quatrième, il montre les origines de la poésie latine chrétienne et analyse les principales œuvres de Commodien, d'Augustin, de Paulin de Nole et de Prudence. Le cinquième présente le tableau de la société païenne et la fin du sixième et, enfin, dans le sixième livre, il décrit la lutte constante entre les deux camps du Polythéisme et les Pères de l'Église. Comme de ces parties elles ne seraient complètes ni bien étendues ; mais je n'hésite pas à y a longuement entre elles un lien logique et une suite naturelle. Par exemple, on ne voit pas seulement comment le livre IV se rattache à l'évolution, qui ont pour terme la chute du paganisme ; ni quel rapport il y a entre les Évangiles apocryphes du le Pseudo-Évangile et la polémique anti-païenne. En d'autres termes, le livre IV et même une partie du livre V et du livre VI ressemblent à une série d'articles des séries catholiques et païens, par ordre successif, plutôt qu'à un enchaînement bien servi de causes et d'effets.

Après cette appellation générale il vient la peine de reprendre l'ouvrage livre par livre.

Livre I^{er}. — Au début de son premier livre, M. Buisson rencontre un problème difficile : Quand et comment s'est faite la conversion de Constantin ? Les uns (V. Duruy) y ont vu l'adhésion d'un homme honnête à la religion monothéiste ;

fluctuer, l'effet d'un calcul politique, d'annuler cette puissance que se les paraissent et qu'il demeure entièrement poise. Notre auteur ne paraît pas près de la vérité en l'attribuant, comme « à la vanité d'un homme d'État, deux siècles plus tard, à un sous-façon de la loi de la mort de Milrin ». C'est là, dit-il, un superstitieux effroi qui enseignait d'une vaine, s'il s'obstait pas la protection de quelques saints puissants. Voilà comment il fut amené à demander le secours du dieu des chrétiens. Et quand il l'eut obtenu, après la victoire sur Maxime, il s'abîma plus; sa conviction était faite et il témoigna publiquement sa gratitude au dieu des chrétiens en plaçant les ailes de Milan. Mais le polythéisme étant la religion nationale, officielle de l'Empire, il ne put empêcher comme nous lui et comme les fonctions de souverain pontife et autres qui étaient attachées à la dignité impériale. C'est ce qui explique l'attitude ambivalente qu'il garda jusqu'à sa mort : combien de faveurs les évêques et les évêques, mais ne se laissent point séduire, et maintenant se consacrent à une œuvre en grande partie bonne. Ce fut sans doute cette contradiction, combattue par sa position, bien plutôt que son caractère, essentiellement sobre et modeste, qui l'amena à formuler des maximes de tolérance religieuse : « Il nous a paru que c'est un système très bon et très raisonnable de ne refuser à aucun de nos sujets, qu'il soit chrétien ou qu'il appartienne à un autre culte, l'indulgence de la religion qui lui convient. De même, chacun de nous honore son dieu à l'égal de l'autre ». C'est encore Constantin qui a prononcé ces belles paroles à propos des Donatistes : « Dieu se réserve le droit de venger ses injures ; il faudrait être aveugle pour se permettre d'exciter la vengeance à sa place. »

Cette tolérance était conforme aux vœux des Pères les plus illustres de l'Église latine. Tertullien avait dit : « Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre », et M. Roussier ajoutait avec raison : « On peut se vouloir à l'Église d'être devenue plus tard l'ennemie acharnée de la tolérance ; mais il ne faut pas oublier qu'elle l'a éphémère avant tout le monde. »

C'est aussi que plus tard, quand l'empereur eut combattu les quelques chrétiens de l'époque et de privilèges, qu'il prouvât le goût de la domination, et de la courtoisie sur la pente glissante de l'indulgence. Firmicus Maternus, l'un des premiers, dans son livre : *De errore profanarum religionum*, dans une prière Constantin et Constant, réclame qu'on applique aux païens les peines édictées par le code pénal contre les adorateurs d'idoles et invente cette maxime odieuse, qu'on retrouvera dans la pensée des inquisiteurs du moyen âge. « Il faut mieux savoir ces malheureux malheureux, que de leur permettre de se perdre ! » Saint Augustin, après de longues hésitations, se laisse séduire dans cette voie fautive du magistère laïque, au-delà des Donatistes. « En sachant ces choses », écrit M. Roussier, je suis aux limites des connaissances qu'on en a tirées et je ne puis me défendre d'une certaine indolence. L'Église ne les est appropriée dès le IV^e siècle et les appliquant sans plus pendant tout le moyen âge, a fait couler des flots de sang. Au IV^e siècle, les conciles du siège de

France s'appuyèrent sur elles pour demander au roi de supprimer l'hérésie protestante. »

Livres II et III. — Le récit de la bataille de Constantinople faite par l'empereur Julien met à l'auteur de l'antichrist le premier livre aux deux suivants, qui traitent de l'histoire de l'éducation païenne sur les différents continents. On trouve dans le premier chapitre du livre II, une étude sur l'éducation de l'antiquité publique chez les Romains qui est du plus vif intérêt. M. Diez a écrit consacré quelques pages de son *Histoire romaine* (tome V, p. 422, 505 et 421 à la question ; M. Holsman est le premier, qui l'ait exposée d'une façon complète et systématique. Il montre tout bien que l'école, qui était toutes les institutions païennes, respirent une école, bien qu'elle fût faite de toutes les écoles libérales de l'antiquité. Les plus grands philosophes, les saint Augustin, les saint Basile et les Grégoire de Nazianze en ont fait des maîtres de rhétorique et de philosophie, étrangers au christianisme, et procèdent à la réforme pour les livres occidentaux de se former à une école : « Les ouvrages des païens, écrit saint Augustin, sont comme des machines utiles pour la conduite de la vie, leurs philosophes ont entrepris la Dieu véritable et donné de vagues pensées sur la nature de l'homme. Profonds, et qu'il leur fassent, une éducation. Nous avons le droit d'en faire usage. Nous ne pouvons pas voir que les païens, en partant, ont écrit les évangiles des Égyptiens, puis les connaissances au sujet de leur droit. » Et il cite à l'appui, l'exemple des Cyréniens, des Lacédémoniens, des Hébreux, qui ont écrit leurs livres profanes.

Tertullien lui-même, l'indignement Musulmane, a vu le charme des lettres païennes, et l'examen de son traité de patience l'a fait à M. Holsman la preuve qu'il avait une éducation païenne très élevée. Mais s'est écrit dans les écrits de saint Cyrille (lettre à Dopolat), de saint Ambroise, de saint Augustin, et de saint Jérôme, qui les traits de l'histoire des auteurs grecs et romains sont érudits. On y trouve des citations de des auteurs antérieurs à Platon et à Virgile, à Catulle et à Salluste, et on y trouve à la fois les éléments les plus riches de la philosophie et de la morale païenne avec les vérités chrétiennes. Cette éducation pour les chrétiens de la littérature grecque-romaine avait même le grand mérite d'élever à l'antiquité aux doctrines païennes une sympathie, qu'on ne retrouve pas depuis l'apologie de Justin martyr, et à faire des chrétiens pour leur salut. Comme un de ses correspondants, Evodius, lui avait demandé qui pourraient être ceux à qui le Christ alla prêcher, après sa mort, dans les enfers, et qu'il lui en fit prison, saint Augustin lui répondit : « Qu'il lui serait d'être de ceux qui ont une grande espérance, qu'ils lui aient une conviction dans les doctrines. Car, même quand ceux qui se sont convertis ont la parole de Dieu, il y en a qui ont vécu honnêtement, qui ont donné de bons exemples de simplicité, modestie, sobriété ; qui ont vu braver la mort pour le salut de leur pays et qui ont souffert prison, non seulement avec leur conviction, mais avec leur amour et même d'être proposés comme modèles. »

Nous voilà loin des *actes* gentiliens tout splendides parés, et ces paroles de saint Augustin nous ramènent au même le beau passage de Zwinger sur l'indignité de Platon et de Socrate, à côté des patriarches, dans le Paradis.

Livre IV. — Le quatrième livre, tout entier, est consacré à l'étude de la poésie latine chrétienne du 1^{er} au 17^e siècle. M. G. Buisson n'a garde d'oublier qu'il y a eu des chrétiens qui ont écrit en prose; mais il fait remarquer qu'ils ont eu tous le caractère d'hommes d'action, plutôt que de lettrés proprement dits et il ne consacrer que quelques pages à l'appréciation des « Évangiles apocryphes », du « Pantocr d'Hermas » et des « Chants alkyriens ». Par contre, il pense que la poésie chrétienne a plus écrit que la prose. L'analyse des dernières républiques des lettres palme, et voilà pourquoi il lui donne presque toute la place. Cette préférence, qui s'explique bien au 1^{er} livre délégué et difficile comme M. Housier, ne peut guère se justifier au point de vue de l'histoire, car, à nous yeux, c'est dans les proseurs chrétiens, surtout dans les Évangiles apocryphes, qu'on trouve le trace la plus profonde de l'influence des croyances et des légendes païennes. Nous regrettons aussi que l'auteur n'ait pas accordé plus d'importance à l'étude de l'influence exercée par la sculpture et l'art grec sur les premiers monuments chrétiens. C'est le point-bleu que le syncrétisme entre les deux religions a été de la façon la plus consciencieuse et se synchronisme a été si bien qu'à Rome, on a fait par démantèlement des temples et des statues de dieux ou de philosophes grecs pour les attribuer à des saints chrétiens. Il y avait en la tout un chapitre bien inférieur sur l'assimilation d'un grand nombre de rites et croyances indigènes par la religion nouvelle. C'est un livre qui reste à faire.

Mais revenons aux poètes latins. M. Buisson rappelle à juste titre pourquoi il lui revient à son point de vue à tout Anacréon, Paulin de Nole et Prudence. Le premier est le type du professeur romain, après avoir enseigné la grammaire et la rhétorique à Sorbonne, il fut précepteur de Grégoire et a laissé ses poèmes ou les recueils plus souvent les noms de Marc, Vierge, Apollon que celui de Christ. Paulin de Nole, frère d'Anacréon et dignitaire de la cité de Nole, qui s'occupait à des brillantes carrières politiques pour se retirer auprès du tombeau de saint Félix, près Naples, où il partageait son temps entre la culture des lettres et la célébration des reliques du saint. « Comme poète, dit M. Buisson, il est l'un de nos pays; les genres où il excelle, l'épique, l'épigramme sont ceux où l'on se lie d'affaires avec de la gloire et de l'orgueil. Il aime l'élegance et le bien-être. Il s'oppose à l'originalité qui lui manque par la sagesse de la vie, par la douceur, la simplicité, la raison, toutes qualités françaises ». Prudence, au contraire, né en Espagne, a les qualités et les défauts de ce pays; le vice, le courage, le patriotisme, mais aussi le goût des couleurs vives, des schémas de violence et du sang. Son *Persephéron* est une sorte de martyrologe, sans forme d'hymnes ou vers et à cet endroit que quelques passages en ont été lus à l'église les jours anniversaires de tel ou tel martyr.

En résumé, les poètes latins chrétiens sont sans doute bien inférieurs à ceux

ne fût mesquin; mais leur inspiration est admirablement élevée; ils ont décrit dans leurs poèmes les hommes et des choses hautes par Plérome barbare et, du moins, ils ont eu le grand mérite d'apporter au christianisme deux masses, qui étaient restées obstinément attachées à l'ancien religion : les gens du monde et les lettrés.

Mère P. — Il nous est pourtant encore, à la fin du *re* siècle, beaucoup d'adversaires du christianisme dans la haute-société romaine. M. Boissier, prenant pour guide le *correspondence* du Symmaque, y distingue deux classes d'ennemis : les païens violents, dont le type est Publilius Névastienus, un *Quintus arduus*, patricien romain, auteur d'un petit poème où il flétrit les romains et, d'autre part, les païens modérés, tels que Macrobius, l'ami de Symmaque, qui observent vis-à-vis du christianisme un silence hautain et prudent. Cette aristocratie romaine n'était d'ailleurs pas aussi dépeignée que quelques auteurs chrétiens se sont plu à le montrer : on y trouvait un grand sentiment du devoir civique, de la sollicitude pour l'éducation des enfants, de la prévoyance vis-à-vis du peuple et de la grandeur d'âme aux jours des malheurs publics. Mais deux défauts y sont relevés, avec raison : la vacuité de la plupart des hommes d'État à la veille de la prise de Rome par les Barbares et leur aveuglement à l'égard de l'évangile. Cet aveuglement des hautes classes, en matière de religion nouvelle, suggère à M. Boissier des rapprochements heureux. « Quand les solés de la syngogue de Corinthe traitèrent saint Paul devant le proconsul d'Aschale, le propre frère de Sénèque, ils en furent très mal reçus. — C'est une querelle de Juifs », répondit-il d'un ton impétueux, et il refusa de les entendre. C'est ainsi que Léon X, au début de la Réforme, quand on lui parlait des scandales du Latran, se contentait de répondre : — C'est une affaire de moines. » Qui pourrait croire que ces disputes de moines et ces querelles de Juifs entraînaient le monde? L'auteur montre, par plusieurs citations des *Diogenes* (p. 241), l'opposition monarchique qui s'était faite dans le monde des païens romains et qui les portait à considérer les deux camps des manifestations diverses d'un puissance unique et souveraine répandue dans tout l'univers. Cette tendance, qui avait eu pour point de départ le syncrétisme religieux, formé à la cour des Sévères, aboutissait à la tolérance, dont nous trouvons de belles expressions dans les discours de Symmaque, de Libanius et de Théodoret.

Livre VI. — Le nom de Symmaque évoque le souvenir des derniers empereurs, l'idée des dernières tentatives de paganisme expirant. Il Seneca a tracé l'un des plus magnifiques leçons de ce que deux millions entre Symmaque et saint Ambroise, à propos de l'élévation de l'autel de la Victoire par ordre de Gratien, hors de la salle des séances du Sénat. Tandis que le pape Clément et les païens du Sénat, en exaltant le passé de Rome, travaillaient, l'un pour établir la suprématie des évêques romains, l'autre pour la démolir, au contraire, exaltaient les principes du progrès religieux et de l'Église indépendante de l'É-

ter, que j'ai été reprie par le protestantisme moderne. » Le moine, dit saint Ambroise, après avoir accompli sa tâche de saint pour arriver à la perfection que seule lui l'on légitimement accense la mission, jette qu'elle ne soit que les premières jours. — N'est-il pas très étonnant le temps tant se perfectionne? Et ailleurs : « L'âme même qui nous voyons pauvres d'argent et riches de prière. — Telle que nous nous glorifions du sang de nos martyrs. » (Des prières) ne nous asséses qu'à l'argent qu'on leur enlève. — Nous avons grandi, nous autres, par les châtiments, les misères, du mort ; puis eux. Et nous que leur religion ne peut vivre que si elle est par et par l'État. »

En terminant, l'auteur se pose deux questions, qui ont été déjà souvent débattues. Il se demande d'abord si, comme l'ont fait les Pères de l'Église, le christianisme est responsable de la ruine de l'Empire romain? En examinant impartial les faits l'auteur a cette conclusion que « la décadence de Rome, comme se produisant, a été une marche régulière et qu'elle avait des causes contemporaines d'Auguste, bien qu'elle soit antérieure au christianisme. »

La seconde question, s'est de savoir quelle fut l'attitude des évêques vis-à-vis des Barbares. Certains néanmoins ont prétendu que les chrétiens, par haine du Sénat et des magistrats païens, les avaient même éprouvés ; d'autres avaient même leur vu comme celle de libérateurs. Plus de paix fait, et M. Bouvier, ne encore, n'a pas eu peine à montrer que les saints Augustin, les saints Jérôme, comme Louis le Grand, ont été d'ardents partisans romains et qu'ils ont dépensé les victoires des Barbares.

Il s'agit trop bien savoir les traces des bons maîtres et les appréhensions trop bien les bienfaits de l'administration romaine, pour ne pas les décrire contre les Années à deux années. L'auteur que l'Église, en empruntant au paganisme ce qu'il y avait de bon, de beau et de vrai, l'a empêché de peut être avoir dans ce grand ouvrage de la mystification antique. Quand elle n'aurait rendu que ce service-là, elle mériterait la reconnaissance spéciale de la postérité.

G. ROBERT-MATHY.

Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien, par l'abbé E. Baumez, docteur en lettres, professeur à l'École ecclésiastique des Carmes. — Paris, Teubner, 1901 (257 pages).

Le culte des empereurs romains avait déjà donné lieu à du bon travail ; la thèse de doctorat que M. Baumez a soutenue sur ce sujet était une œuvre de haute d'une série d'études importantes, marquées d'ensemble ou remplies de détail. On reconnaît dans ses grandes lignes et dans ses traits essentiels

en cette politique qui, durant toute sa vie, fut la loi commune du monde antique et, aux yeux de beaucoup, la des le plus étroite entre Rome et ses sujets. Mais il s'est vu par lui-même du moment à un travail de terrain les résultats acquis, ne fut-ce que pour voir s'ils étaient en rapport avec l'état actuel de la science, en fûtes que pour s'assurer qu'ils concordent avec les documents nouveaux que les recherches les plus récentes des archéologues lui ont fait jour. Il entre, sans cesse, de faire la lumière sur beaucoup de points encore obscurs; il y avait une foule de problèmes à faire sur de nombreuses questions de détail. C'est à cette double tâche que M. Henner a consacré son œuvre au fond qui à nous, depuis l'expédition de son lieu, sans voir Helios, jusqu'à l'ère de la christianisation et à l'expansion arabe, nette et ferme.

Les premiers chapitres traitent une histoire du culte impérial depuis ses origines jusqu'à Constantin. Pour ensuite on expose détaillé de l'organisation de ce culte durant les toute premières années de l'ère chrétienne. C'est la partie de beaucoup la plus considérable de l'ouvrage. On y traite, d'abord du culte des empereurs à Rome, en s'occupant, dans des chapitres distincts, des honneurs rendus aux empereurs vivants, aux empereurs morts, des prières et des sacerdotesses qui participaient à ce culte, s'en occupe aux vêtements des flammes des dieux et des déesses des impératrices, mais des déesses aussi, des esclaves Augustales et autres, des Salus, des Fides et des Virtutes. A Rome, le culte s'adresse surtout aux dieux; les provinces, au contraire, honorent avant tout Rome et Auguste, l'Etat est le chef dans lequel l'Etat se personnifie; c'est où des prêtres spéciaux, les flammes provinciales, l'histoire et l'archéologie. Après M. Henner donne un chapitre très minutieux sur le sacerdoce provincial. Après le dernier chapitre de M. Giraud, il revient sur un sujet qui paraissait épuisé et traite un tableau très exact de nos sacerdotesses provinciales en, sans le secours de la religion, un conseil à faire avec quelques points des chartes publiques dans un sens qui soutient bien peu fait pour eux. Le culte des empereurs ne se borne pas là. Les cultes et même les simples particuliers ne négligent rien pour se rendre favorables ces divinités terrestres. M. Henner nous fait connaître le culte municipal dans ses pages qui sont parmi les meilleures de son livre. Il passe en revue les diverses formes qu'affectait ce culte; il nous donne des renseignements détaillés sur les prières municipales, sur leur signification dans la ville et dans l'Etat; deux longues dissertations sur les cultes Augustales et le culte impérial; cette étude est remarquablement qu'on ait conseillé le culte impérial à Rome, dans les provinces, dans les cités, jusqu'aux les simples particuliers, il se rencontre pourtant des dissensions, les prières et les sacrifices. M. Henner donne l'attitude qu'ils prennent, les uns et les autres, en face du culte officiel auquel ne refusant de prendre part.

Voilà donc arrivé, à la fin du second volume, au règne de Constantin. Jusqu'à nos chapitres sur un terrain qu'on a exploré et fouillé dans tous les sens. A partir de ce moment il n'en est plus de même. On s'est beaucoup mieux

compte du culte impérial après Constantin. M. Bouchier, dans cette partie de son travail, a dû se livrer à beaucoup plus de recherches personnelles; il a eu moins de guides sûrs et sûres. Dans un premier chapitre, il nous montre comment fut introduit le culte impérial. Il s'affirme aussitôt d'étatisme, contrairement à l'opinion commune, que l'organisation du culte impérial a été sans influence sur les divisions territoriales de l'Eglise chrétienne.

La conclusion est presque une apologie du culte impérial. Excellent dans son principe, puisqu'il s'est que « l'expression la plus élevée de la reconnaissance des peuples », excellent dans ses effets, puisqu'il a fait au gouvernement toutes les classes de la société, qu'il est un bonnet pour la plèbe et une source de libertés pour tous, se situe comme il se fait aux yeux de M. Bouchier, mais des bonnes imitations de l'Empire. Je dois dire dès à présent que j'ai peine à ne pas trouver une certaine exagération dans ces idées.

Non content d'avoir ainsi traité avec une grande ampleur le sujet qu'il avait choisi, M. Bouchier a joint deux appendices importants à sa thèse. L'un contient une liste des Dieux, la seule qu'il faille consulter désormais, car elle est plus complète que celle de M. Desjardins et même que celle de M. Mommsen. L'autre appendice est une liste topographique sur les temples des Dieux à Rome.

Après cet aperçu général des matières contenues dans l'ouvrage de M. Bouchier, il ne reste à présenter quelques-unes des observations que m'a suggérées sa lecture. On comprend qu'un livre de cette étendue et de cette importance ne se prête pas à un compte rendu détaillé.

Les origines du culte impérial sont doubles. Il se rattache en premier lieu, par habitude d'esprit des peuples Italiques, aux idées du numen, du genium, si bien expliquées que Martial a pu dire sans crainte d'être accusé d'ironie, dans son épigramme *De supplicio dephobis* (*De Spectac.*, 17) :

*Quid proci et supplicis dephobis te, Censor advenit.
Hic modo qui tuum iam munusculum erit,
Nos parat hoc pœnor, nullique deinde supplicis :
Credemini, nomen erudit et ille tuum*.*

Le seul usage du triomphe, qui faisait pour un moment du général vainqueur l'égal d'un dieu, n'a peut-être pas été étranger non plus à la divinité des empereurs. Le triompheur prêtait plus volontiers l'oreille aux acclamations de la foule qu'aux paroles du prêtre chargé de lui rappeler qu'il n'était qu'un homme.

En second lieu, le culte impérial se rattache aux coutumes orientales suivant lesquelles la personne du souverain avait un caractère sacré. L'Occident tira de la ville de Rome et d'Auguste, la religion du Dieu-Etat et de son chef.

M. Bouchier lui-même fut très exactement du culte double auquel sortit la religion politique de l'Empire romain affectant elle-même une double forme, con-

* Au lieu de *nomen* ... *tuum*, on lit, dans l'édition Schneideria, *nomen* ... *tuum*.

étaient dans le culte des Dieux et dans celui de Rome et d'Auguste. La distinction, suivant M. Bouchier, est moins absolue qu'on ne le suppose. Il n'est pas rare de voir les mêmes prêtres voués à ces deux cultes ou, pour mieux dire, ces deux cultes eux-mêmes confondus en un seul.

Sur ce point il est en désaccord avec un de nos savants collègues, M. Beaudouin, professeur à la Faculté de droit de Grenoble; Celui-ci a publié, au moment même où paraissait le livre de M. Bouchier, une monographie ayant pour titre : *Le Culte des empereurs dans les cultes de la Haute Narbonnaise* (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIII, p. 345 et 577). Une partie de ce travail a pour objet d'établir une distinction profonde entre le culte des Dieux, le culte de l'empereur vivant, personnellement adoré comme un dieu, et le culte de Rome et d'Auguste qui s'adressait plutôt à l'Esprit qu'à l'empereur régnant : « Trois cultes, dit M. Beaudouin, p. 10, et trois classes de prêtres. » Et il s'attache à prouver que l'un a notamment consisté comme des dieux, ou moins ou souvent, les empereurs vivants; ce que l'on a pu quelquefois pour des raisons de symboles se réduire à des cérémonies, à des rites honorifiques ou à des rites mal interprétés. Ainsi le fait de jurer par le peuple ou par le nom de l'empereur ne signifie rien, puisque tout homme a son paradis et son nom. Il y a dû être dans cette remarque. On n'a pu jusqu'à présent l'empereur de son vivant, mais il s'en fallait de bien peu; ce serait qu'il serait un jour un nombre des Dieux; s'en faut assez pour qu'il régit des honneurs divins ou quasi divins et pour que la foule grossière, surtout dans les provinces, le distinguât mal de ses vieilles divinités. C'est par le culte personnel d'Auguste que débute le culte impérial de Rome et d'Auguste; M. Beaudouin le reconnaît comme M. Bouchier. Ce dernier, notamment à la page 169, affirme que plusieurs empereurs eurent des prêtres particuliers dans les villes. On peut ajouter, en théorie, la distinction posée par M. Beaudouin; mais je doute qu'on l'ait été rigoureusement observée.

Ces deux auteurs se rencontrent sur une autre matière : le culte municipal des empereurs, et cela bien-ci; il se trouve que l'un expose de l'organisation de ce culte en à peu de chose près le même résultat d'autant plus notable que l'un, M. Bouchier, s'est placé à un point de vue très général, et que l'autre, M. Beaudouin, a limité ses recherches à une région, la Narbonnaise, pour se rapprocher de plus près les documents.

Les questions si diverses que soulève l'existence des corps municipaux sont traitées dans un chapitre très court dont nous ne pouvons essayer de donner même un aperçu, mais auquel il faudra se référer désormais comme à l'un des livres les plus accessibles sur l'église et sur l'organisation de ce culte.

À propos du culte provincial, à la page 109, M. Bouchier donne des renseignements sur l'opinion d'après laquelle les assemblées provinciales auraient été annuelles. Selon lui, il n'y avait pas de règles fixes. Ces assemblées se réunissaient à des époques qui variaient suivant les pays où elles étaient tenues.

La critique qu'on trouve, p. 114, des diverses hypothèses émises pour expliquer le titre d'empereur Gallienus, mérite de retenir l'attention, du moins que la discussion au sujet de l'empereur et de l'impératrice Anne (p. 123 et s.).

Procrustes, siffle et partiellement, mais s'accoutumait à rendre au culte aux empereurs, sans exception des païens et des chrétiens. On sent l'opposition des païens, avec leurs peurs qu'ils ne faisaient guère de prosélytes et qu'ils résistaient à part, ou même au contraire, avec une grande rigueur, contre les chrétiens dont les croyances s'étendaient et se propageaient partout. C'étaient des lignes dangereuses, surtout parce qu'ils avaient la faveur des empereurs, parce qu'ils refusaient l'encense et les honneurs au Dieu-Etat. La vie la même principale des persécution, à une époque d'intolérance et d'intolérance générale. On se voit bien en lisant la lettre célèbre de Plin le Jeune au les passages des apologues écrits par M. Beurlier. Dans le récit du martyre de saint Polycarpe, on rapporte que le magistrat dit à l'évêque : Jure par le génie de César et sous peine de mort aux païens. Les paroles de procrustes Saturninus ne sont pas moins significatives : Nous avons un culte et ce culte est simple ; pour punir par le genre de l'empereur, notre maître, et nous prions pour sa conservation ; il faut, dit le procrustes aux chrétiens, que vous fassiez comme nous (p. 274 et 275). En dépit de ses intentions et des idées, M. Beurlier (p. 272) soutient, en se basant sur l'échelle des notes authentiques des martyrs, que le culte impérial n'était pas entre des chrétiens plutôt qu'en entre. « La plupart du temps on traitait les chrétiens au temple le plus proche. » Je suis persuadé que s'ils venaient au temple à rendre aux empereurs les honneurs d'usage, on les aurait même dépensés de sanctifier aux lieux du paganisme. Si on les amenait à un temple quelconque, c'est sans doute que le culte des dieux et celui des empereurs étaient fréquemment associés (v. p. 177 et s.).

Est-il ainsi de traiter l'empereur Julien de persécution des chrétiens ? C'est pourtant ce que fait M. Beurlier, p. 391.

En 1874 ont été publiés précédemment les derniers chapitres de ce livre. Il les a complétés, depuis la publication de celle-ci, par une brochure qui a pour titre : Les religions de culte impérial d'Egypte (Paris, 1881, Fournier), traitant avec justice dans ses dernières manifestations ou culte officiel où la base administrative, et d'autres événements peu connus venant la part principale.

M. Beurlier le juge d'une façon plus favorable) notre religion politique, il l'a et les études en même temps par l'appareil presque et à travers l'histoire : « Auguste, Théodose et Louis XIV étaient, dit-il, toujours par le même principe : donner un caractère religieux à leur pouvoir et rendre ainsi plus complète l'obéissance de leurs sujets. » Au-dessus de la Providence divine qui gouverne le monde, ils voulaient que les habitants de l'Empire élevassent, dans la providence du prince, une délégation de la puissance divine. Il est facile de démentir contre les idées d'organisme l'apothéose impériale. On peut aisément se moquer du dieu Claude ou de la déesse Poppée ; mais il est plus de reconnaître que la

et les idées des empereurs n'était, en somme, que la plus haute expression de la reconnaissance des peuples pour un gouvernement à qui le monde entier dut de longs siècles de paix et de prospérité. » Je n'ai pas lu cette page sans quelque surprise. A coup sûr, je lui d'un empereur au I^{er} siècle XIV émettant à monstrier un culte public ne comprend de lui-même, il n'y a, de la part de ces hommes d'Etat, qu'une créant utilitaire à la portée de l'empire le plus puissant. Mais que dire des sujets qui entrevaient dans les vœux de leurs souverains? Que s'est pour être à un sentiment de reconnaissance envers celui-ci qu'ils ont le culte des empereurs? Et admettant que la crainte n'ait pas contribué à l'établissement du culte impérial et qu'il n'y ait pas eu de quelques années qui rappelle la vénération de l'empereur à plus tard devant le talon qui le trône, quelle conception inférieure de la religion un pareil culte ne suppose-t-il pas? Le culte d'un empereur se présente au plus au moins d'idéal qu'elle contient et qu'elle vivifie, à la mesure plus ou moins forte qu'elle imite ou reproduit, au lieu plus ou moins grand qu'elle jette sur le problème du monde. Apprenant d'après une telle impérial. C'est une caricature de la religion, et non une religion, un prétexte à jeter, à banqueter, à divertir, à divertir, à divertir. Mais bien sûr, elle n'est rien dans un monde et à une époque où le sentiment religieux était étouffé, où tout se réduisait aux vaines colonnes du mal, où la loi sur nous tout ce qu'il existait en nous dans les classes sociales. C'est ce qui fit le succès du culte impérial. On ne voulait pas perdre l'habitude des dieux; on cherchait à les multiplier. Essentiellement romains que ces apothéoses impériales, que ces hommes rendus à Rome et à Auguste! Le culte impérial ne pouvait manquer d'être populaire. Mais encore faut-il savoir qu'il ne servait qu'à un peuple sceptique, fadaise basement scepticisme ou désespoir grossier, à l'âme éteinte, à l'espérance bue, vivant au jour le jour, sans autre vœu que celui de retirer de la vie la plus grande somme de jouissances possibles. Le culte des empereurs était la religion de ceux qui étaient dépourvus de sens religieux. Les esprits religieux allaient au nihilisme, au christianisme, à une culte de l'Orient qui avaient fait se jeter au mystère et à l'humour l'aveil à la conscience endormie. Le culte officiel des empereurs s'accommodait assez mal de ces religions; en cela, il n'était pas seulement inutile, il était nuisible; et c'est lui qui, pour parler comme un de nos poètes,

« A tout ébranlé et tout déchaîné »

Forme du labyrinthe, tant qu'on voudra; on le aime en et tout, mais comme tout, forme basse et dégradante! Sages craintes de la décadence, mais qui assignait la société romaine dans ses éléments les plus constants, et, si je puis dire ainsi, dans ses courtes vies! Je ne puis croire que ce culte tout d'appartenance au labyrinthe continué à ressembler les jours qui arrivaient Rome et ses provinces.

J. DUBOIS.

1) M. Beaufort vient de donner un résumé de sa thèse dans le livre des questions historiques, 1^{er} janvier 1900.

Jean Zeller, — *Histoire d'Allemagne*, t. VII. — *La Réforme*. — Paris.
Peiric: in-8 de 410 p., 7 fr. 50.

L'*Histoire d'Allemagne* de M. Jules Zeller est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la présenter une fois de plus à nos lecteurs. Le septième volume qui a paru cette année mérite cependant d'être l'objet d'un compte rendu spécial dans cette Revue, non pas qu'il apporte grand'chose de nouveau à ceux auxquels l'histoire de la réformation en Allemagne est devenue familière, mais parce qu'il est intéressant pour les historiens ecclésiastiques de recueillir le jugement d'un universitaire en ces matières, le plus souvent traitées par des théologiens.

Rassurément tout s'écroule qu'il régnait, du commencement à la fin de cette histoire de la Réforme, une impartialité qui ne se dément pas un seul instant. A peine observe-t-on, çà et là, quelques-unes de ces formes prétentieuses auxquelles les universitaires, même les plus libres d'esprit, se plaisaient à attacher leurs jugements définitifs sur l'Église (cf. p. 30 et p. 217). M. Zeller sait apprécier Jean Huss ou Luther, sans se montrer aveugle pour la dignité d'un Jean XXII ou le légèreté d'un Léon X. Son récit se développe sans un égal, avec l'indulgente bienveillance de l'homme qui dément le mensonge de l'histoire dans ses enfants, sans enthousiasme romain sans indignation. Il en résulte une mise en lumière un peu terne, qui inspire confiance sans éveiller.

Il faut lui savoir gré d'avoir si bien montré les racines profondes de la Réforme du xvi^e siècle dans le passé de l'Allemagne. En effet systématiquement des programmes universitaires pendant trop longtemps, la Réforme apparaît encore à un grand nombre de nos contemporains comme un accident de l'histoire. M. Zeller a parfaitement suivi, jusque dans la dernière moitié du xiv^e siècle, les divers éléments qui font explosion au début du xvi^e. Jean Huss, l'échec lamentable des conciles réformateurs, l'affaiblissement de la puissance papale après Charles IV de Luxembourg, l'anarchie politique et sociale de l'Allemagne, la Renaissance, tout prépare le soulèvement des Allemands contre la papauté. Il a développé à la fois cette histoire morale de l'Allemagne au xiv^e siècle et les complications nombreuses de l'époque politique. Je le félicite en particulier de ne pas s'être laissé séduire par l'écrit, mais fidèlement traduit de M. Janssen, qui marque avec l'accumulation des faits de détail le fait général incontestable de l'anarchie régnant en Allemagne au xiv^e siècle et de l'exploitation du peuple allemand par les puissances ecclésiastiques¹. Sur un point seulement il est un peu de leur plus grand compte les traces du laborieux historien catholique, en montrant à quel point la substitution de trois conciles à l'ancien droit ger-

¹ Voyez p. 55-56, p. 75, p. 78-81, p. 100, p. 204 et suiv., p. 231 et suiv., p. 333, etc.

manique contribués à l'écoulement du peuple en faveur des princes et seigneurs. Le peuple, et surtout le peuple des marginaux, voit la ruine par ses propres yeux de l'ancien état du 12^e siècle. Chaque villageux dépense sa situation; les princes élèvent aux dépens de l'Empire, les grands seigneurs qualifient les nobles aux dépens des vassaux, ceux-ci aux dépens des serfs, et les serfs aux dépens de tous, et le pauvre peuple qui n'a personne au-dessus de lui pour le rançonner, paie pour tout le monde, comme l'âne de la fable.

Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas dit plus d'importance à l'introduction de deux royaumes, s'il avait consacré un chapitre de son ouvrage à nous faire connaître le régime intérieur des divers États de l'Allemagne et des villes libres, il eût certainement analysé les relations des États avec l'Empire, mais c'est ici que nous occupons de leur organisation intérieure. C'est la cependant qu'il faudrait avoir été le plus à l'avant, car c'est là que se trouve la transformation qui s'opère dans l'âme allemande. Les auteurs ne manquent pas aujourd'hui pour faire un travail de ce genre.

L'auteur nous veut que M. Zeller est celui qui fait passer l'impulsion de l'Église à se réformer par elle-même. On regrette fréquemment les erreurs et les fautes de la Réforme, son caractère révolutionnaire, le schisme qu'elle a provoqué avec ses conséquences sanglantes. Mais il ne faut pas oublier que depuis plus de cent ans toutes les tentatives pour opérer la réforme, par l'indépendance par tous les esprits, ont été faites de l'Église et par ses autorités ecclésiastiques, avec un misérable succès. Partout où la réforme s'est faite par des hommes forts pour imposer au Saint-Empire des limites à ses abus de pouvoir, le mal, au lieu d'être corrigé, n'a pas cessé de s'aggraver. Le clergé allemand, en particulier, n'a rien fait pour épurer le moralisme national. Quelques princes, comme Nicolas de Cues, avaient osé de beaux projets de réforme. Mais ce n'était que sans succès. Dans la réalité rien n'avait changé, la responsabilité de la réforme du 12^e siècle retombe sur le clergé allemand non moins qu'à la papauté.

À moins de se livrer à une étude extrêmement minutieuse, il n'y a pas grand-chose de nouveau à dire sur Erasme et sur Luther. Personne n'en voudra à M. Zeller de s'être borné à répéter, en ce qui les concerne, une histoire connue. L'un des de ses chapitres est dans les pages où il parle sur ces deux grandes figures de la Renaissance religieuse et de la Réforme. « Avec un peu de courage et d'indépendance de gouverner les hommes, souvent intellectuel

1) Je citerai quelques inexactitudes dont plusieurs sont, sans doute, des fautes d'impression : p. 111, dans une des très rares indications bibliographiques, Grotius pour Grotius; p. 130, Rindschalk pour Rindschalk; c'est pas un fait, mais un simple nom germanique; p. 124, Louis Jendrberg pour Jendrberg; p. 161 et passim, Angerstein pour Angerstein; p. 162, Henckla, en latin Capella, pour Capella; p. 181 et passim, Carlmann pour Carlmann; p. 181 « ein dichter Berg » pour « ein dichter Berg »; p. 183, Luther est un bon et Melancthon un bon; p. 184, l'archevêque de Cantabrigie est à Londres une centaine de 20,000 livres sterling; p. 185, Luther a publié La Captivité de Babel en octobre 1520 après l'Appel à la Noblesse allemande, et non avant, etc.

de l'Allemagne, Erasme aurait pu être l'auteur d'une révolution plus philosophique, plus aristocratique que celle qui eut lieu. Mais la prudence est ce qu'il lui manquait : (p. 143). Prudence est un mot d'usage pour qualifier le caractère d'Erasme, bien moins rigoureusement appliqué que son esprit. Erasme était, en théologie, un réformateur plus radical que Luther et qui se rapproche plus des idées religieuses modernes. Mais il rêvait une réforme opérée d'en haut, par les chefs de l'Eglise et par les princes séculiers par la Renaissance. Il croyait à la puissance du Pape, Luther était une conscience, une volonté, un mytique. Il croyait à la puissance de la loi et à la souveraineté du peuple chrétien. Ces deux hommes ne pourraient pas se comprendre. Rien de plus intéressant que de les comparer. M. Gollot les oppose d'une façon qui me paraît juste, mais il a réussi à tracer un portrait puissant du contraste de ces deux natures.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1^{re} *Revue d'études mythologiques*, rédigée par M. l'abbé Faurrière, curé d'Ormeaux (Seine). La publication d'une revue consacrée aux études mythologiques était un vœu ardent qui fut pour nous un plaisir. Aussi notre première impression, en lisant le titre du nouveau périodique dont nous annonçons ici l'apparition, fut-elle toute de satisfaction. Holat! celle que nous eûmes d'abord. La « *Revue d'études mythologiques* » n'est qu'une nouvelle tentative de M. l'abbé Faurrière pour répandre ce qu'il appelle ses « *études* », c'est-à-dire pour expliquer les mythes païens en les comparant comme des symboles plus ou moins altérés aux mythes chrétiens. M. l'abbé Faurrière n'est plus un inconnu pour ses lecteurs. Il a nous avons mentionné de lui les *Épaves d'Homère au bord de l'oubli*, la *Mythologie expliquée d'après la Bible*. Trois autres brochures du même genre ont paru depuis cette époque et maintenant c'est une revue trimestrielle qui doit servir la même cause. L'auteur a une foi robuste. Quels peuvent bien être les lecteurs de semblables discussions? M. l'abbé Faurrière ne semble avoir aucune connaissance des travaux accumulés sur la Bible. De la mythologie il ne veut connaître que des faits épars lorsqu'ils lui paraissent favorables à sa thèse. Quant à ses connaissances philologiques, il vaut mieux ne pas en parler, ainsi les mots : le Pôu, dans les chants de l'Épique d'Agathon, sont pour lui les mots hébreux pour Pouché, Jéhovah mortel. L'auteur se plaint de ce que ses critiques ne discutent pas ses assertions. Comment discuter ce qui est dépourvu de toute espèce de caractère rationnel? Il nous suffit d'avertir le public, pour qu'il ne se fasse pas illusion sur la nature de la nouvelle revue qui lui est présentée.

— 2^e G. de Modéran, *Atéisme* (Paris, Guillaumin; 16-18; 3 fr. 50). Avec l'ouvrage de M. le Modéran nous restons dans la catégorie des livres sérieux, mais nous ne sortons pas du domaine des généralisations vagues. L'ouvrage est petit volume qu'il a fallu perfolier chez Guillaumin continué par un aperçu sur la nature et les causes du humanisme et fini par une déclaration de fin de la séparation de l'Église et de l'État. Entre ces deux termes extrêmes se défilent toute une histoire et toute une philosophie de la religion. On recon-

ant d'ailleurs les habitudes d'esprit et de langage de l'économiste dans les familles où il enseignait sa science, telles que les suivantes : « Que les deux ou trois qualités de propriétaires sont intéressées à la conservation de leurs peuples » ; « Cherté du peuplement, bon marché du christianisme » ; « Le rationalisme et la corruption engendrés par le monopole religieux », etc. M. de Mollat établit un rapport direct entre le développement de la religion et celui de l'organisme social. Le spiritualisme et le fétichisme primitifs deviennent insuffisants, lorsque les élites et les élites ont besoin de dieux qui soient mieux adaptés à leur organisation. C'est là un point de vue qui peut se justifier, mais à la condition de ne pas être adopté d'une façon exclusive, car il ne suffit pas à l'explication de l'évolution religieuse ; celle-ci a des causes plus complexes. La partie historique de ce livre n'est, du reste, que la préparation de l'étude sociologique consacrée par l'auteur à la valeur de la religion dans le monde moderne et aux relations que les associations religieuses doivent entretenir avec l'État. Pour M. de Mollat, l'effet des religions l'emporte incomparablement sur leur cause. Les progrès de la science, bien loin de leur nuire, leur sont utiles. Le christianisme, à ses yeux, n'a pas cessé de satisfaire les aspirations les plus hautes de l'âme humaine ; mais, pour qu'il puisse exercer son influence morale inépuisable à la société, il faut, d'une part, développer la culture religieuse, d'autre part, avoir coutume dans la libre connaissance des écoles comme propulseur et régulateur du développement religieux.

Nous n'avons pas à discuter ici les assertions de l'auteur, avec lequel nous sommes le plus souvent en parfait accord de sentiment et de pensée ; mais il nous importe de relever ici le ton qu'il exprime en faveur d'une grande culture religieuse. Les études libres et désintéressées de l'histoire religieuse sont, en effet, l'un des plus actifs agents de cette culture religieuse que M. de Mollat réclame.

— Dr Philippe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité* (Paris, Imprimerie nationale). L'histoire des religions antiques est trop étroitement liée au développement des lettres dans les plus anciens peuples que nous ne puissions pas lui, comme une contribution indirecte à nos études, le bel ouvrage publié par M. Philippe Berger sur l'histoire de l'écriture. Imprimé sous le patronage du Ministère de l'Instruction publique, sorti des presses de l'imprimerie nationale, orné de neuf planches hors texte admirablement exécutées et d'un très grand nombre de figures imprimées, rédigé avec une extrême clarté, ce livre se recommande comme le meilleur exposé qui existe sous ce rapport de l'histoire de l'écriture. M. Berger s'est proposé de résumer et de rendre accessible à tout lecteur instruit l'état actuel des connaissances sur ce vaste sujet, plutôt que d'approfondir les questions qui ne sont pas encore résolues définitivement. Mais il a fait ce travail avec toute la compétence d'un épigraphiste expérimenté aux difficultés du déchiffrement des lettres antiques, un homme de métier et non simplement un compilateur. Dans une première partie il raconte l'histoire de l'écriture avant

l'alphabet (pictographique, hiéroglyphique, cunéiforme, assyrien, égyptien). Ces divers systèmes idéographiques deviennent peu à peu syllabiques. C'est-à-dire phonétiques. C'est ainsi que le plus parfait d'entre eux, le système égyptien, donne naissance à l'alphabet phénicien. Les vingt-deux lettres de cet alphabet sont le point de départ des systèmes d'écriture de la presque totalité des peuples civilisés. M. Berger les étudie dans la seconde partie. On y distingue deux grandes familles : indo-européenne ou gréco-latine et sémitique. A cette dernière se rattachent les alphabets de l'Inde et de la Perse. Une troisième partie, beaucoup plus courte, est consacrée à certains écrits que l'on trouve aux confins du monde antique et dont la détermination, probablement sémitique, n'est pas encore suffisamment établie. On la voit, la part de l'épigraphie sémitique dans l'établissement de cette histoire de l'écriture est prépondérante. L'œuvre comme celle de M. Berger est bien faite pour convaincre les sceptiques, s'il s'en trouve encore, qui douteraient de l'importance de ses études d'épigraphie, même pour l'histoire générale de l'esprit humain. Nous en recommandons très vivement la lecture. Une édition spéciale, toute semblable à l'édition officielle, est offerte au public par la maison Hachette au prix très modéré de dix francs par exemplaire.

— 4* Maurice Vernes. *Observations, L'Élément d'histoire juive* (Paris, Librairie, in-12 de 240 p. avec 2 cartes). Le petit volume de M. Maurice Vernes est, lui aussi, destiné au grand public et même, d'une façon toute spéciale, aux élèves de l'enseignement primaire et secondaire, pour lesquels le *Précis d'histoire juive*, publié chez Hachette en 1899, serait trop étendu ou trop difficile à comprendre. Le premier titre rend toute attention de l'auteur. Il a voulu faire une histoire sainte, une histoire qui fasse connaître et comprendre aux enfants la Bible, c'est-à-dire le recueil des livres, que l'on peut proprement plus que tous autres « à donner le cœur de l'homme et à diriger sa conduite » ; mais il a voulu, en même temps, que cette histoire soit débarrassée des erreurs historiques observées dans l'immense majorité des manuels et qu'elle soit ramenné à la réalité des faits, tels que la science biblique indépendante permet de les reconstituer. C'est la nouvelle entreprise ardue et délicate et qui est bien de nature à tenter un écrivain, à la fois très familiar avec l'histoire ecclésiastique du peuple d'Israël et très convaincu de l'incalculable valeur éducative de la Bible. A cet effet, M. Vernes présente d'abord l'histoire des Israélites depuis la sortie du pays de Chanaan jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus. Dans une seconde partie, il expose successivement : la légende sainte des Israélites ou l'épopée des origines jusqu'à la prise de possession de la Palestine ; la législation, les idées et les usages des Hébreux en matière religieuse ; une analyse et une exégèse des livres de l'Ancien Testament. Enfin la livre se termine par un certain nombre d'écrits de la Bible, destinés à mettre en relief les caractéristiques distinctes des divers écrits dont elle se compose.

L'ouvrage de M. Vernes répond-il au but que s'est proposé l'auteur ? Telle

est la question qui se pose immédiatement, puisqu'il ne saurait y avoir ni discussion de fond avec lui les solutions partiales que l'on a déduites ailleurs avec de liés autres développements. La question a, du reste, une portée générale qui dépasse tout. Il faut reconnaître que M. Vernes a été très respecté dans l'élaboré des idées par lesquelles il se expose de la plupart des historiens d'Irak. Un simple acte de la p. 140 résume les principales raisons pour lesquelles on doit admettre que les livres juridiques ont été largement remaniés au qu'il est entièrement composés au temps de la Restauration. Mais cette réserve même — toute faible qu'elle soit en principe, puisqu'il y aurait eu quelques cents ans de confiance à présenter à des enfants, même vaine acquies, les idées qui, jusqu'à présent, lui sont restées admises parmi les hommes contemporains qui par M. Vernes ont — cette réserve ne va pas sans conséquence, car elle s'ajoute à son œuvre qu'il faut qu'il soit un préjugé sans cesse fond, d'un est certain toute espèce de préjugés de l'histoire. Ce qui nous intéresse le plus ne s'y trouve pas et ne peut pas s'y trouver : le tableau du développement religieux et moral du peuple d'Irak. Il est évident que si les thèses soutenues par M. Vernes sont vraies, finit qui nous devons nous faire du développement religieux du peuple arabe une toute différente, non seulement de celle qu'on présente l'enseignement traditionnel de l'Irak, mais même de celle que peuvent s'en faire les adeptes de l'École de Bagdad ou de Kufa.

Au point de vue pédagogique il y aurait aussi de graves réserves à faire, même sans, sur le manière dont M. Vernes a organisé sa tâche. D'abord il ne peut pas laisser de remettre la lecture des origines après l'histoire. Il ne faut pas attendre de commencer par le commencement lorsqu'on s'adresse à l'enfant. Ce qui nous trouble et nous effraie dans ces livres traditionnels, ne nous pas la même surprise aux siens. Qu'on leur présente une série comme histoire ou comme légende, ils acceptent sans aucune difficulté l'enseignement mythique, bien approprié au degré de développement de leur intelligence. Supprimer l'histoire patristique au risque de cet enseignement, n'est pas le même acte qui se fait par l'histoire. Mais ce n'est là, après tout, qu'un grand remède. C'est une objection beaucoup plus grave contre l'essai de M. Vernes. C'est que ce n'est pas du tout une histoire saine. Or, la seule raison pour donner une place aussi importante que le désire l'auteur à l'histoire du peuple d'Irak dans l'enseignement primaire et dans l'enseignement secondaire élémentaire, c'est de considérer cette histoire comme une grande leçon religieuse et morale, l'histoire politique et littéraire d'Irak, une intéressante pour le théologien ou pour l'historien, n'est d'ailleurs simple récit historique qu'à une place réduite dans l'histoire générale des peuples de l'Orient. Elle ne mérite pas plus à part que lorsque nous en faisons seulement une histoire de l'Église, s'élevant lentement et à travers les luttes et les épreuves à la lumière de l'Église divine, au monde spirituel de Dieu, à l'essai de former des pro-

phases; à la souffrance inextinguible dans le triomphe définitif du droit, et finalement à l'Évangile du Christ. Or, n'est-ce pas cela qui est absent du monde de M. Verne? On y trouve l'histoire extérieure des festins et des fêtes du peuple d'Irion. L'histoire du Pâme lésalite est, pour le moins, silencieuse. C'est elle seule cependant qui a une valeur universellement humaine.

— 3^e Auteur David. *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édessa*. — Le « Journal asiatique », dans son dernier volume de 1891, publie la suite du mémoire de M. Adrien David que nous avons déjà mentionné dans notre précédente Chronique. Cette deuxième partie comprend l'histoire d'Édessa du III^e au V^e siècle de notre ère, pendant la période des luttes entre les Romains et les Perses. Le christianisme, d'abord persécuté, triomphe définitivement après l'édit de Milan et, du même coup, la littérature syriaque prend un nouvel essor. L'Église d'Édessa acquiert une réelle importance dans les luttes chrétiennes, auxquelles des étrangers concourent, dès lors, de toutes les parts loyales. Elle prend notamment part contre les Ariens et brille d'un éclat remarquable en la personne de saint Éphrem, le prophète des Syriens. Au siècle suivant, c'est l'Évêque Rabula (412-435) qui mérite surtout d'être l'historien religieux. Il lutte courageusement contre les gnostiques et contre les manichéens, mais en lui, et ses successeurs ne peuvent empêcher le manichéisme de se répandre en Orient, et cette doctrine hérétique jouissait de la protection du gouvernement persan, même après avoir compris que les chrétiens schismatiques se débattaient plus facilement de tout lien politique avec l'empire romain orthodoxe. La littérature syriaque de ce siècle se fait remarquer non seulement par le grand nombre des traductions d'auteurs grecs, souvent importantes pour l'étude critique des textes, mais encore par une riche floraison d'écrits apocryphes. — La seconde partie du mémoire de M. A. David passe, plus que la première, par une critique soignée de composition. L'auteur appelle ses notes à la suite les unes des autres, au lieu de nous présenter un tableau de l'histoire d'Édessa et de la littérature syriaque. Mais ce défaut est compensé par la précision du style et par la clarté des informations. Nous aurions aimé plus de détails, plus de citations. M. A. David a préféré nous donner une liste de conclusions, soigneusement motivées, mais dont encore n'est affirmée à la légère.

— 4^e Dans le même fascicule du « Journal asiatique » il faut signaler la traduction du *Vajracchedikâ*, par M. de Harlez, d'après la texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et tibétaine. Le *Vajracchedikâ* ou « Formulaire de Saccara » est un texte de l'école du Mahâyâna ou Grand Véhicule. C'est un résumé des principes du Mahâyânabodhisattva, auquel les bouddhistes du nord accordent une valeur exemplaire. M. de Harlez a donné le texte sanscrit publié par M. M. Müller, en 1861, dans les *Archivum Orientalium* et le texte tibétain du Schönb. Les notes chinoise et mandchoue qui forment un recueil de comparaisons sont nombreuses. La lecture de cette traduction est très intéressante pour ceux qui veulent sérieusement faire connaissance avec le boudd-

dillams, les y venant à quel point le bouddhisme authentique diffère de ce que leur présentent les écrivains européens modernes d'un bouddhisme à l'usage de nos races occidentales.

— 7° *Paul Meyer*, *Un curial d'Exempt* (Paris, Klincksieck, 47 p. in-8°). Nous sommes transportés bien loin du bouddhisme et du monde oriental par le *Sage* sur un exemplaire d'Exempt que le curial directeur de l'École des Chartes a retrouvé dans la Bibliothèque capitulaire de Durham. L'auteur de ce recueil d'anecdotes édifiantes à l'usage des professeurs ne se nomme point, mais M. P. Meyer a bien dû s'établir que ce doit être un moine franciscain anglais du xiv^e siècle, appartenant au convent de Cork. L'auteur de sa collection provient de ce qu'il a vu l'ambition d'enrichir le *trésor* *Agia* constitué par ces documents, d'un série d'historiettes empruntées à sa propre expérience ou à celle de ses amis et qu'il nous entretient ainsi, non seulement des stratagèmes employés par les prébendiers de son temps, mais encore de l'état d'esprit des lettres grecs avec lesquels il eût en relation. L'excellent moine cite ses tentatives à l'appui des histoires les plus inimaginables, avec une naïveté qui désarme la critique. Quelques-unes de ses anecdotes sont vraiment précieuses pour l'étude de la dévotion populaire de son temps. Alors l'histoire de cet homme qui fut curial du diocèse en se consacrant à Dieu, que serait-ce donc, s'écrie l'auteur, s'il n'était régulièrement consacré à un péché!

— 8° *L. Steiff*, *Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et le régime municipal depuis le xiii^e siècle jusqu'à la Réforme* (Paris, Larose et Forcel; 2 vol.). M. Steiff a donné un bon ouvrage en choisissant comme sujet de thèse de doctorat l'un des sujets encore les plus obscurs de l'histoire ecclésiastique du moyen âge, savoir les rapports des évêques en tant que princes temporels avec leurs sujets. La condition indispensable pour mener à bien une pareille étude est de localiser ses recherches, car c'est en pareille manière surtout que la vérité est la règle. Autant d'évêchés autant de pratiques et d'usages différents. L'histoire purement religieuse des évêques de Bâle a été racontée avec les plus grands détails par M. L. Vautrey; mais l'histoire temporelle de ces mêmes évêques restait encore à élucider. M. Steiff a fouillé les archives et les bibliothèques de la Suisse; en volume entier de pures justifications tirées du canon de ses recherches. L'évêché de Bâle offrait l'avantage de ne pas comprendre un grand nombre de régimes municipaux à étudier; il ne comportait que les deux communes de Bâle et de Bienne. Le premier volume a pour objet, d'abord, la description des éléments du pouvoir temporel de l'évêque, ensuite le développement du régime municipal qui en est résultant graduellement et qui empire de plus en plus sur le pouvoir législatif et judiciaire de l'évêque, jusqu'à ce qu'à la Réformation le pouvoir spirituel lui-même soit supprimé. Les distinctions ecclésiastiques, en principe peu familiers avec le côté tout laïque du pouvoir ecclésiastique au moyen âge, trouvent grand profit de la lecture de cette thèse, alors même que toutes les théories de l'auteur

sur le possible développement du régime consistant un pilier sur deux supports comme des colonnes jumelles.

— 1^{re} *Revue de la Revue*. Document sur la signature du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1801 et 1804 (Paris, Vauvenet). Les négociations qui ont abouti, sous le Concordat, au règlement définitif définitif des rapports entre le pouvoir temporel et l'Eglise catholique en France, sont moins éloignées de nous que les lettres du temporel et du spirituel d'un moyen âge. Il n'en est pas moins précieux d'avoir à sa disposition un recueil de toutes les pièces relatives à ces négociations aussi connues et représentées par un homme compétent, qui se livre à leur étude dans une perspective historique sans partialité de son parti, mais qui se montre un guide sûr et sûr dans l'analyse de ces documents. Au moment où les graves problèmes réglés par le Concordat se dressent de nouveau devant le peuple français, il importe de revenir à leur source qui veulent éclairer par eux-mêmes la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat, non seulement où se trouvent tous les éléments d'une bonne enquête historique.

— 1^{re} Depuis notre dernière chronique nous avons reçu plusieurs ouvrages très intéressants, surtout la *Revue universelle* de la science spirituelle, mais qui nous la pourrions pas nous dispenser de signaler et de recommander les ouvrages à nos lecteurs. M. Jules Barthelemy a sa part, sous l'égide de M. Lamy, *Les principes d'histoire* (7 1/2, 50), la réimpression d'une œuvre d'histoire spirituelle en quatre tomes de nos amis, première d'une grande collection de revues de l'histoire de la science sur la solution de la science religieuse moderne.

Un autre de nos collaborateurs, M. Pierre Pailh, a publié sur *Etats*, la *Revue de la science d'Alfred Combes* (Paris, Tardieu) une monographie soignée, qui lui a été en même temps le recueil de lettres et qui est une manifestation des plus utiles à la grande œuvre de la reconstitution des cultes locaux de la France, condition indispensable pour le développement de nos connaissances sur les religions primitives.

Ce sont également aux livres de la Faculté des lettres de Paris, ces deux livres sont réunis qui font le plus grand honneur à leurs auteurs et dont nous ne pouvons pas l'histoire religieuse des temps modernes, nous profiter. *Revue universelle*, de sa part et son œuvre (1515 à 1523), par M. Ferdinand Brunet (Paris, Bachelier, 2 vol., 2015) et *Revue universelle*, de sa part et son œuvre (1515 à 1523), par M. Alfred Bachelier (Paris, Bachelier). Enfin par les auteurs d'ouvrages de philosophie, ces deux ouvrages sont vraiment des livres historiques et la connaissance de l'histoire de la science nous permettrait de nous en servir pour la science d'applications à la science antique. Finalement sur des sujets très spéciaux, ces deux études ont réuni une partie générale des plus intéressantes. M. Barthelemy a écrit une des origines de la philosophie de la science française. M. Bachelier a écrit une des origines de la philosophie de la science française et de la science.

deux sous-sections d'y renvoi avec toute l'attention que méritent ses travaux et communications diverses.

Nouvelles diverses. — 1^{re} Conférence de M. Paul Boyer. M. Paul Boyer a inauguré le 25 janvier, à la Faculté des lettres de Lyon, une série de conférences hebdomadaires consacrées à la religion indo-européenne et à ses principaux développements ethniques. Voici le programme de ses leçons : 1^{re} Naissance et évolution de la religion indo-européenne d'après le *Mythos* de Max Müller. — 2^{re} Les divinités du ciel et de la terre. L'été et l'hiver dans la religion indo-européenne. — 3^{re} Exposé critique des systèmes de mythologie universelle, indoeuropéenne et sémitique. — 4^{re} Les idées morales dans la religion indo-européenne. L'origine purement anthropologique des conceptions du bien et du mal. — 5^{re} Transformation des formules védiques-requies de sacrifices en légendes mythiques. Les aventures des héros et des héros de la fable. — 6^{re} Évolution religieuse du sacrifice : le sacrifice humain ; l'orphisme et les mystères d'Eleusis ; les oracles, les cultes locaux en Syrie. — 7^{re} Développement historique des formules du sacrifice. Les poèmes épiques et le drame mythologique dans l'Inde et la Grèce. — 8^{re} La philosophie dans ses rapports avec la religion indo-européenne. La panthéisme impliqué dans le sacrifice. Origine des formules monothéiques. L'ascétisme et le Védisme dans l'Inde. Les orphiques, les pythagoriciens, les stoïciens, etc. en Grèce.

— 2^o Musée Guimet. On vient d'installer dans une salle du Musée Guimet une collection de miniatures égyptiennes très récemment peintes sur des feuilles de papyrus avec qui servent à écrire le *Book of the Dead* ou le *Book of the Living*. Ces peintures, qui peuvent remonter au dix-huitième siècle, représentent vingt scènes (propagande de la doctrine). Elles ont été données au Musée par M. Hubert David, avec de lui tout un lot de copies d'autres peintures égyptiennes, le tout ayant appartenu au musée égyptien de Kharsh, qui a recueilli chaque pièce de ses nombreuses observations.

— 3^o L'enseignement biblique. À côté de la Bible biblique étudiée par les P.P. Dominicans de Terre Sainte et quelques autres ouvrages dans notre précédente chronique, M. Fabrice Lamy, professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, publie maintenant des revues, intitulées *L'Enseignement biblique*, consacrées à l'étude de la Bible et à des commentaires critiques, littéraires et historiques des livres qui la composent. M. Fabrice Lamy est déjà connu par les deux volumes qu'il a publiés en 1890 et 1891 sur l'histoire de l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, le premier sous le titre de *Le premier âge*, le second sous le titre de *Le second âge*. La nouvelle revue semble devoir être surtout la reproduction du cours qu'il professe à l'Institut catholique.

— 4^o Congrès des traditions populaires. Le simple succès des séances du premier Congrès international des traditions populaires, qui s'est tenu à Paris le 25 juillet 1890 et les jours suivants, s'est fait attendre. C'est une habitude habituelle qui tend à devenir la règle de tous les Congrès. Il vient de partir à la

La Commission d'Etat a été en grande majorité en faveur de convertir la monnaie pour l'indemnité, mais à l'Etat Coponzo perdue, tandis que Castro propose maintenant de changer de monnaie pour la possibilité de proposer à une loi future, conformément les Exécutif et le Peuple.

Les écrits de M. Lindholm permettent d'une certaine manière de compléter. Il écrit que « le grand Old man » ait captivé les sections suédoises des jour-
naux la cause son caractère unique de culture de son développement. C'est pour-
quoi M. le professeur Olsson a pris la peine de rédiger l'article que nous venons
de signer dans la livraison de décembre de la même revue (*Österns och Nya*).
M. Olsson est un critique très libre d'opinion et en même temps très res-
ponsable pour le Suède. Son très exacte carrière suédoise est la preuve même
de son impartialité et de sa parfaite science. Il a dans ses bagages de cri-
tique Nilsström, Bergström, Sjöström, et son collaborateur M. Olsson
même beaucoup sur l'histoire suédoise dans la tradition de la loi et de
la littérature suédoise. Sur ce point il y a aussi peut-être lieu à constater que
les propos de quelques-uns de ses ouvrages. Mais on y est sûr, c'est
lorsqu'il nous donne M. Lindholm se trompe lorsqu'il prend les conclusions
impartiales au SSS comme équivalent à une réponse positive à une question.
Il y a une différence entre les opinions populaires relatives au
SSS et la loi et l'immortalité suédoise. Nous n'avons pas peur de dire que la
loi est la loi de la vie. C'est une tradition, un affaiblissement
et non l'absence de la loi et non son développement.

Les évangélistes s'efforcent de M. Chénier, et le grand avantage de former des religieux comme M. Chénier a pénétré pour le public tout le principe de la méthode anglaise, dont les fruits sont trop universellement reconnus dans les universités pour en parler pour être l'un des derniers d'un petit séminaire de religion.

— M. Driver, professeur d'hébreu à Oxford, a publié récemment une introduction à la littérature de l'Ancien Testament (Edinburgh, Clark) qui inaugure une collection de « The international theological library », dirigée par des théologiens anglais et américains. Il est assez regrettable de voir la littérature hébraïque de la classe moyenne de la Grande-Bretagne, comprise dans ce livre, sous la plume de Kautsky et de Williamson, les auteurs principaux de l'Ancien Testament.

La suite de cette cathédrale comprendra une Théologie de l'Ancien Testament, par le professeur Bousset, d'Oldemburg; une Introduction à la Théologie du Nouveau Testament, par le professeur Suining d'Altenburg; une Histoire comparative du Nouveau Testament, par le professeur Brown, de New-York; une Histoire de la doctrine chrétienne, par le professeur Fieser, de Newbourg (Pennsylv.); une Apologétique par le professeur Bruce, de Chicago; une Histoire des Religions comparées, par le professeur Fackler, d'Albany; une Théologie, par le professeur Abbott, de New-York; une Théologie naturelle, par le professeur Ellis, d'Oldemburg; une Morale chrétienne, par le professeur

Les Épîtres pauliniennes ont été partagées entre deux commentateurs. Les Épîtres aux Thimotheïens et aux Corinthiens ont été traitées par le professeur Schenkel, de Jena ; mais aux Galates, aux Romains et aux Philippiens ont été confiées à un certain des études théologiques en Allemagne, le professeur Lichten, également de Jena. Toutes les autres épîtres du Nouveau Testament — sauf, bien entendu, les Épîtres johanniques — sont commentées par M. von Söthen, de Berlin.

Autant nous apprécions la qualité du commentaire, autant il nous paraît regrettable que les auteurs et les éditeurs n'aient rien à faire ni pu faire. Sans doute la lecture d'un ouvrage de cette nature se traduit chez une élite d'élites et l'on aurait mauvaise grâce à réclamer des auteurs un style haut ou même simplement un bon style. Mais, du point de vue même, le style même, sous peine de manquer, des places remarquables et coupées par des parenthèses et des renvois : l'impression que, pour des ouvrages de ce commentaire, il faut en plus être tout à fait maître dans l'étude du Nouveau Testament ; surtout la lecture en dehors de l'école ecclésiastique. Et bien que le langage soit abstrait qui permet d'une assimilation très aisée de renseignements dans un espace restreint, l'ouvrage semble à être enclin à la rendre même pour certains. Il a vraiment peu de temps les traces des abstractions et l'absence des autres. Le papier est bien blanc chez un Allemand, mais que l'on regarde les yeux de ses lecteurs à une commande de quelques pages. Dans une nouvelle édition qui ne serait ni plus étendue ni plus — elle est déjà un bon exemple pour le premier volume — nous voudrions que l'on se préoccupât surtout de mettre beaucoup de soin dans la disposition typographique et surtout aussi dans la rédaction.

— *Byzantinische Zeitschrift*. M. K. Krumbacher, dont nous avons deux précédents Chroniques Officielles de la littérature byzantine, a été nommé à Leipzig, à l'occasion d'une *Byzantinische Zeitschrift*, consacrée aux études byzantines au sein de la plus large. Les articles paraissent bien rédigés en allemand ou en français. Cette fois la *Zeitschrift* byzantine n'est pas venue du programme, annoncé dans la « *Geschichte der byzantinischen Literatur* ». La nouvelle revue paraît par numéros trimestriels et coûte 20 fr. Les deux volumes sont dirigés par M. Krumbacher, à Munich, Herbig-Münchener, & Co.

Nécrologie. — L'occupant de Göttingue, P. de Lagarde, est mort dans cette ville à la fin de l'année 1891, à l'âge de soixante-cinq ans. Il occupait à Göttingue la chaire de philologie sémitique dans laquelle avait succédé à Ewald. Il a traité à l'occasion de sujets différents, à la fois avec passion et avec précision, dans les questions purement scientifiques où il ne supportait pas l'indifférence que l'on ne lui ait pas de son œuvre dans les questions philologiques historiques ou il s'occupait avec ardeur la même concentration. Après avoir fait des études de philologie, il a publié de nombreux textes syriaques, notamment les *Didaché apostoliques*, mais il s'occupait aussi d'études arabes, notamment

et archéologiques. Il a publié de nombreux textes religieux de la Bible, par exemple les *Parables des prophètes*, les *Hagiographes chrétiens*, une traduction syriaque des apocryphes et une traduction arabe des évangiles; il n'a pu achever son édition des *Septante*. Des *travaux de Mélanges (Mittheilungen)*, comprenant des dissertations spéciales dont quelques-unes ont une grande valeur.

BELGIQUE

Des recherches qui permettent d'apprécier le développement philologique des langues. Sous le titre M. le comte Habié d'Alençon a publié dans la « *Revue de Belgique* » et en français à part (chez Weyersheers, à Bruxelles), l'introduction aux *Évidences* qu'il a faites l'année dernière à Londres et à Gênes, sous le patronage du comité des *Bibles de Lecture*, et qui paraîtront au *prochain* sous le titre : *History de l'Église de Dieu*. La méthode préconisée par notre honorable collaborateur est connue par lui-même de ses livres : « *Ainsi, l'histoire, l'archéologie philologique, le folklore, l'éthnographie comparée se joignent à la linguistique et à la psychologie pour nous dire que, si nous voulons examiner l'état des premières formes et les premiers développements de la religion, formée et de nous adresser aux peuples non civilisés, en rapportant leurs croyances aux éléments analogues qui se constatent dans les mythologies et dans les survivances populaires. Là on voit tout espèce de choses nous fournissent des enseignements précieux — et surtout d'ici pénétrant des régions et des races les plus diverses, — nous pouvons pénétrer avec devant nous, non les faits historiques, passagers, particuliers à tel ou tel peuple, à tel ou tel siècle, mais des faits généraux, humains, propres à toutes les populations peuplées dans les mêmes conditions de développement social et, par suite, humaines aussi à nos ancêtres dans une certaine période de leur évolution.* »

« Cependant pour que la démonstration soit complète, il faut encore examiner ce qui tient à la maturation religieuse, c'est-à-dire les faits évangéliques de notre époque, peuvent se résumer sans solution de continuité, sans hypothèse d'une interruption supérieure, au développement naturel des croyances qui s'élevèrent parmi les populations civilisées au même stade de la culture humaine. »

SUISSE

Paul Hecquart. Le *personnage d'homme* (Genève, Stapelmacher). Dans cette petite brochure M. Paul Hecquart, professeur au Collège de Genève, s'est efforcé de rendre en un langage accessible aux profanes les principes du Védisme, de les comparer à la philosophie du Schopenhauer, le pessimisme bouddhique, en l'opposant à la morale chrétienne. M. Hecquart a fait bien sa tâche

la différence fondamentale du houléisme qui révoque la différence du mal par l'auto-annihilation du bien, et du christianisme, qui croit que le bien par la lutte surmonte le mal et par la foi en un avenir meilleur.

— MM. Schœrer et G. de Bopp, mettent en souscription, au prix de 4 fr., 63 un ouvrage du Dr P. Quatery, de la Chœur-de-Fland, intitulé : *Jeûde le Christ et sa vie. Sa doctrine morale, politique, économique et sociale*. A en juger par le prospectus, c'est un ouvrage de l'écrit ecclésiastique et social à propos du Christ et de l'histoire des Églises chrétiennes; plutôt qu'une œuvre proprement historique.

BONÈME

Revue Litt. sous sa titre passé à Prague, depuis le 15 octobre 1891, une nouvelle Revue consacrée aux études d'antiquité et de folklore. Elle a pour rédacteur M. L. Fiedler et Zetel. Elle publie des articles de fond, des documents, de la musique, des illustrations, et est accompagnée d'une copieuse iconographie. Les deux premiers numéros sont d'une rédaction très soignée et fort intéressante. Les rédacteurs publient en outre, sous le titre *Publischky* du *Revue Litt.* une revue d'iconographie. La première a pour objet le *Skizka* (dessin, schéma, plan, diagramme) dans les anciennes traditions tchèques; (la prochaine sera à l'écrit antique).

HOLLANDE

La dernière livraison du *Theologisch Tijdschrift* nous apprend que M. le professeur Tiele, à Leyde, a échangé la revue d'histoire des religions — ou plus exactement *Revue de l'Écrit de Dieu* — qu'il publiait à l'Ervenhuis, contre la revue de Philosophie de la religion, en vertu d'un accord avec son collègue, M. le professeur Gunning.

GRÈCE

M. Pallas, professeur d'archéologie grecque, a publié la légende d'ouvrages de son œuvre : *Alphabétique des écrivains de la mythologie grecque*. L'archéologie, telle qu'il l'entend, doit être traitée comme une branche de la sociologie, à la fois par la méthode d'observation et par la méthode comparative. Le but qu'il se propose n'est pas seulement de reconstituer la vie grecque de l'antiquité, mais encore de tracer la part de cette antiquité grecque dans l'histoire générale de l'humanité. Pratiquement M. Pallas s'occupe à mythologie comparée.

ÉTATS-UNIS

L'enseignement de l'histoire des religions continue à se développer d'une façon remarquable aux États-Unis. Nous (sans pour la Nation) du 7 janvier :

« A Boston et à Cambridge s'est formé, sous la direction du professeur Fay, un groupe pour l'étude des religions. A l'Université de Pennsylvanie une partie des professeurs participent par l'Association universitaire aux conférences à des sujets de même ordre. L'Université de la ville de New-York a une chaire de religions européennes et la section orientale du Brooklyn Institute se propose d'organiser pendant cet hiver une série de leçons sur les temples et les cultes de l'Orient. L'été dernier, à l'Exposition mondiale de Plymouth, des représentants de diverses religions indigènes ont été invités à exposer leur système. »

Après ces vagues étioppiques l'annus de la communication, M. R. G., nous apprend qu'il s'est formé à Philadelphie un comité pour organiser les conférences annuelles, destinées à réparer sous une forme scientifique au moins traitait les résultats de l'étude scientifique des religions. Ces conférences, au nombre de six, seront tenues successivement à Boston, New-York, Brooklyn, Philadelphie, Baltimore et Chicago. Bien plusieurs savants qualifiés par leurs hautes spécialités ont promis leur concours. Après avoir été précédées les jusqu'à présent publiées en volumes. Nous avons deux autres ici à une conférence collée de la tentative qu'on a précédemment essayé en Angleterre, sous le nom de Herbert Spencer, et qui a évidemment contribué pour sa part à l'élargissement de la science théologique anglaise au cours des dernières années.

Nous saluons avec un tel plaisir ce mouvement triomphal des idées pour lesquelles notre Revue toute espérée nous suit. Il y a une certaine satisfaction à penser que tout les efforts de nos collaborateurs n'ont pas été en pure perte.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

1. *Académie des inscriptions et belles-lettres.* — Séance du 11 décembre 1891 : M. Desperoux annonce la découverte de deux monuments achéniens, trouvés en plus auant comme accidentellement, par M. de Moloss, un ours de sa maison en Perse, thésaur. estampages pris par se acquies, au pied de sa vie, on a pu reconnaître les inscriptions achéniennes dont les deux ours. L'une, relative à Serpoul, rappelle les inscriptions rapportées par Anabazian, en sa Landuchi. Elle accompagne un fragment en l'un des de quatorze capots amonés de est par la diction leur. L'autre rappelle la restauration d'un image d'un roi inconnu par un monument achéniens.

M. Delisle présente de la part de M. Bruguier-Roum le *Cataloget de Fouate des Egyptiens*, ancien, pour et l'époque de Saint-Egypt (1715-1791).

— Séance du 14 décembre : M. Aymonier présente quelques observations sur la date de la fondation du Cambodge indien. Les sources chinoises, citées par François Guizot, mentionnent vers l'an 232 ou 230 de notre ère, l'avènement d'un prince Kiao-Tchou-lou, de la race des Fo-to-oum, c'est-à-dire des Hsiao-tchou. Ce prince est appelé par ses contemporains *Phra-khoulou* de l'un et son nom de l'autre. Cambodge. M. Aymonier suit l'avis de l'ancien et le prince avec Crata-Varmen, le fondateur de la dynastie des Varmen qui, du 7^e au 10^e siècle, a laissé de si nombreuses œuvres de son pouvoir dans les monuments et par les inscriptions. En effet, si l'on se Kiao-Tchou-lou est appelé par ses sources chinoises *Tchou-Tchou-Mo*, ce qui peut être la transcription chinoise du nom *Crata-Varmen*, que le fils de Crata-Varmen porte dans les inscriptions cambodgiennes. Cette identification permettrait de tracer les événements de l'an 428 la fondation du Cambodge indien.

— Séance du 21 décembre : M. Sallandier présente la photographie d'une tête humaine bleue d'un type unique, contemporaine de l'empereur d'Occident, Léon VI, dont elle figure le monument (1881) par la statue Vierge bleue du

¹ Dans cette Revue, à l'exception des articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

l'archange Michel. Sur l'autre face, on voit le Christ entre saint Pierre et saint Paul. Une longue inscription reproduit une prière pour inspirer la vénération de Dieu aux princes.

M. Georges Bonafant donne une étymologie du nom *Ménippe* (Rouven, avec les Septante) *Naukaios*, d'*épée* *Naupho*. Ce nom se retrouve sur une stèle égyptienne du Musée de Turin et parmi les noms du canon de Turin. Il signifie : « le soleil qui brille », dont les égyptiens se servent pour dire, comme il y en a beaucoup dans les Égyptiennes, tels que Rouvenois, Héliopolis, Héliopolis, Héliopolis, etc.

— *Revue du 25 décembre* : M. Giffroy, directeur de l'École française de Rome, écrit à la date du 25 décembre : « L'attention des savants et des artistes est vivement attirée par cette statue d'Apollon qu'on a récemment remarquée dans une collection d'antiquités égyptiennes, dans la Thèbe. La statue est bien conservée ; elle est d'un large format. Le buste est très marqué ; le mouvement de l'ensemble est très bien senti. La statue est très bien conservée. Malgré les mutilations et le ravage causés pendant les siècles par les sautes, l'œuvre paraît remarquable. Elle est, comme on l'a remarqué, une réplique d'une statue ayant fait partie d'un groupe perdu de Phidias (voir *Platon*, X, 107).

« Nul n'a donc encore une explication définitive de la statue si bien trouvée dans la ville de Rome à Naples, et maintenant exposée au Musée des Thermes. La statue des Deux Arts de 1761 en a donné une photographie avec un commentaire de M. Michel Heymann.

« Un nouveau fascicule de documents et de nouvelles sources sont offertes au lecteur scientifique par le Vatican. Léon XIII a fait don à la bibliothèque vaticane de la bibliothèque Borgia, comprenant en particulier trois cents manuscrits réunis par les papes d'Avignon et deux mille volumes d'histoire VIII siècle Paul V. Une salle de consultation de livres est ouverte au public pour les travailleurs de la bibliothèque et des Archives. On trouve aussi des copies d'ouvrages à l'étude de l'histoire humaine acquises de saint-Jean de Jérusalem, avec pour septième siècle de l'histoire de l'histoire de l'histoire.

« Le professeur Goussier a écrit une inscription étrusque sur une plaque trouvée récemment, et contenant, outre des noms propres, l'inscription de certains fonctions : la dévotion, le service de Dieu, etc. Il pense que l'inscription se rapporte à un des plus importants historiens qui étaient habitants chez les Étrusques.

— *Revue du 5 janvier 1902* : M. Adolphe Bertrand prend place au fauteuil de la présidence. — M. Chausson, ministre plénipotentiaire et correspondant de l'Institut, prononce une inscription de Bouchon, relevée par lui au cours de sa dernière mission et dévouée par M. Lelais, directeur de l'École des Hautes-Études. Elle donne l'histoire de certains, qui étaient ceux de l'histoire d'Israël et bien indiquer une inscription de Samélie, célèbre depuis l'année

nombre d'arbres. Elle serait appartenir à l'un des trois groupes principaux des baies situés au sud-est de la station. Elle peut appartenir aux baies les plus riches de Samalgaia, comme dans ceux d'Ennara, à 7 milles aux bords d'Inilissak. L'occupation est donc naturellement aux grands bords de Samalgaia, aux bords d'Ennara.

Dans le salon 10, M. Groussin a exposé un superbe tableau représentant une scène domestique, destinée probablement à peindre une femme persanisée, *Est-ce un Hémiré ou n'est-ce pas plutôt un Calme ?* On aurait tenté de le croire à cause de la ressemblance avec le dieu indien Hémiré qui figure dans le groupe à triple face de Varanasi, mais aussi le nom de maître de la duchesse du Châtelet.

21. Le musée de la ville présente l'ouvrage de M. Courtyer, L'Architecture romaine, l'Architecture moderne.

— Selon le 15 janvier M. Salmon Bernard fit un discours fort intéressant sur l'art du druidisme. Il lui observa qu'après l'effacement de l'art au cours de l'époque du moyen, nous trouvons une longue période, depuis l'an des quatorze mille milles jusqu'à la civilisation romaine, où les sculptures furent presque entièrement nulles. Les passages de César et de Lucien où l'on a quelques points précis que les druides représentaient leurs dieux en pierre et en bois devant des images sacrées : c'est-à-dire, dans le premier, des figures en pierre, et dans le second, du tronc d'arbre plus ou moins équarri. Comme l'antiquité grecque était fort avancée, on est étonné d'ailleurs l'absence de statues en Grèce à une antiquité élevée. Cette prohibition, que l'on retrouve chez les Romains, les Germains et les Perses, ne peut guère venir d'un usage en regardant que par une antériorité religieuse. En Grèce, cette prohibition est le collège des druides, à l'effacement des lois M. Salmon mentionne les monuments de gallo-romains, encreux, etc.). Ces vestiges ne sont pourtant pas certains, d'origine druidique, dans l'Europe occidentale, en raison des Celtes, qui ont adopté en partie le religion druidique comme les Romains ont adopté les dieux cultes des Phéniciens. L'absence du druidisme pour les représentations des dieux, n'est même pas une loi formelle, mais Plutarque dit que Romulus, élève de Pythagore, défendit aux Romains d'élever des statues, et l'autre certains fait de Pythagore l'élève des druides. Ce sont là des légendes qui, bien que sans valeur en elles-mêmes, attirent néanmoins l'attention des docteurs. Ainsi le druidisme, comme le monothéisme, a été hostile à l'athéisme grec, ce qui explique pourquoi les premiers statues de dieux ne surviennent en Grèce qu'à l'époque de la civilisation romaine.

M. de Lamoignon commença la lecture d'un mémoire ayant pour titre : *De l'utilité de la Religion catholique*. Il termina l'exposé des positions soulevées dans la seconde partie de son travail. Il se proposait d'examiner dans quelle mesure les traditions catholiques se sont conservées à l'étranger.

scènes du 15 janvier : M. Jeffery, ambassadeur de l'Union française à Niamey,

de son livre sur la venue d'ins Marie-Saintes, intitulé : *Les merveilleux séjours des Juifs* (1833).

II. Journal antiques. — Novembre-décembre : *Revue des sciences positives, religieuses et littéraires* (Pérouse jusqu'à la première année) (enfin) voir autre chronique). — *E. de Buzot*. *Ypocrisisme* (Prophétisme), traduit du texte hébreu avec commentaires des versions samaritanes et masorétiques. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV.

III. Revue historique. — Janvier-février 1882 : *C. Jalilou*. *Arènes et son temps*. II. La vie dans ces ruines gallo-romaines à la veille des invasions. — *J. Froehner*. *Michaux* (Hortus) ouvrage traduit d'un livre de M. van der Meulen.

IV. Revue des questions historiques. — Janvier 1882 : *H. Hauser*. La suite rendue aux souverains dans l'antiquité grecque et romaine. — *Levy de la Harpe*. La monarchie de Majapahit en 1220. — *Karl Finkler*. Louis II, duc d'Avignon, et le grand maître d'Albi. — *H. de launay*. L'hygiène constitutionnelle. — *Hubert et de Réan*. L'histoire primitive du peuple d'Israël. — *F. Antéfor*. La chronologie de Teyssie et les fautes dérivées du Catéchisme. — *H. Delahaye*. Le légat Pierre de Paris, évêque de Châlons. — *L. Gauthier*. Le Carrouge au système pénitentiaire dans la liturgie et la structure de l'Eglise latine, du moyen âge à la Renaissance.

V. Bulletin critique. — De janvier 1882 : *Pierre Esquirol*. La jeunesse romaine et les fautes des romains.

VI. Annuaire du Midi. — Janvier 1882 : *G. Doucet*. Les guerres de religion en Languedoc et dans les pays du bas de France.

VII. Mémoires. — Janvier-février 1882 : *J. Berthelot*. G. A. Wilk. — *Recherches et travaux*. L'Hygiène populaire et le rôle du peuple de travail. — *J. Bouché*. La législation (littérature) (littérature). — *H. Gauthier*. La législation de l'antiquité et le Compromis.

VIII. Revue des traditions populaires. — Décembre 1881 : *E. Maistre*. La légende du Trojan dans l'art de la Renaissance. — *L. Gauthier*. La légende des traditions populaires. — *H. Poyu*. *Communes, légendes et traditions du Nord*. — *H. Bouché*. *Traditions du Nord*. — *P. Marchot*. *Contes de la légende (littérature)* (littérature). — *H. Bouché*. Les villes légendaires (voir le Nord). — *P. B. Séguier*. Les légendes des légendes. — *G. Bouché*. Les légendes d'un diocèse ou d'un pays. — Janvier 1882 : *V. A. Lamy* et *J. Poyu*. *Contes populaires méridionaux dans le Vercors et le Vaucluse*. — *J. Maistre*. *Pérouse, conte tropien*. — *M. de la Harpe*. Les contes. — *Paul Esquirol*. *Contes et traditions de la Haute-Bretagne*. — *H. Bouché*. Les légendes merveilleuses. Les contes.

IX. Revue chrétienne. — Janvier 1882 : *A. Séguier*. Le Nouveau Testament (littérature) des légendes.

X. Vie chrétienne. — Janvier 1882 : *L. Maistre*. *Marie Saint*. — *G. Bouché*. *Revue*.

XI. Academy. — 5. *minutes*: The Egypt expedition fund. — A. H. Jones. How are the monuments of Egypt to be preserved? — 10. *minutes*: Joseph B. Edwards. Rhinos, Rhinos and Garoh (see la dernière Revue de M. Philon). — 19. *minutes*: P. deFalk. The Western pyramid near the tomb of M. Ercani. — 4. *Notes*: The Heliopolis standard weight. — 20. *minutes*: P. deFalk. Alchimie Ercani. — 9. *minutes*: 1862: A. Sayce. The new Heliopolis inscription. — R. Brown. The Milky way in Egyptian and mythology.

XII. Contemporary review. — *minutes*: H. Russell. Antiquities of Egypt. — *Saturday*: The religious opinions of Robert Browning. — *Class*: Oases before the Nile of the Law.

XIII. Nineteenth century. — *minutes*: Oleg. Balch. A. in antiquity, a reply to Mr. Russell.

XIV. English historical review. — *January*: 1862: J. Gwynne. Italy under the Greeks and Persians. — *Trinity*: Smith. English popular literature in the fourteenth century.

XV. Exposition. — *January*: J. A. Hart. The doctrine of the atonement in the New Testament. I. The synoptic gospel. — *Sunday*: The present position of the Heliopolis question. — *Monday*: Saint Paul's first journey to Asia Minor. — G. Gwynne. The miracles of Christ. — W. Kinable. Oleg. — J. Balch. The Book of Lamentations. — Oleg. Russell.

XVI. Asiatic quarterly review. — *January*: Gwynne. special point Pans. — *February*: How much is there in the Pans. — *March*: The history of the Bible. — M. A. Hart. The health laws of the Bible and Jewish society. — *April*: The Bible.

XVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XI*, 1: J. Lamp. Antonius von Padua (ante). — R. Russell. Das Pans der Pans.

XVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft. — *XI*, 1: Balch. Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *February*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *March*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *April*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *May*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *June*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *July*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *August*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *September*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *October*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *November*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans. — *December*: Die Gesetzgebung der alttestamentl. Pans.

XIX. Zeitschrift für deutsches Alterthum. — *1861*, N° 4: Balch. Die Pans der Pans. — *May*: Die Pans der Pans. — *June*: Die Pans der Pans. — *July*: Die Pans der Pans. — *August*: Die Pans der Pans. — *September*: Die Pans der Pans. — *October*: Die Pans der Pans. — *November*: Die Pans der Pans. — *December*: Die Pans der Pans.

XX. Archiv für slavische Philologie. — *1861*, 2: Balch. Mythologie.

XXI. Zeitschrift für Volkskunde. — *1861*, 1: Balch. Volkskunde.

— Archief, Segun und Schachke aus der Provinz Pünmsern. — Jothreit, Der Fastenender von Spätkendorf.

XXII. Ausland. — 1891: N° 40 : von Züllicz, Ein Beitrag zur polnischen Religion- und Culturgechichte. — N° 41 : Aepfel, Der Festhaltung die individuelle Selbstbestimmung des religiösen Bewusstseins.

XXIII. Globus. — 1891. II. N° 20 : Pöpte, Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Batsche (siehe). — Siedl, Indische Volksreligion (siehe). — N° 23 : Peck, Ueber einige Himmelserscheinungen.

XXIV. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.

— VI. 1 : P. Glantz, Die Religion der Naturvölker. — VII. 1 : Spanner, Das Missionswerk alter Kulturvölker (von 1800 bis 1890). — E. Peter, Die Apostel Petrus in Rom. — F. Meinhoff, Das Christenthum bei den Germanen. — R. Müller, Japanisches. — Arnold, Christliches Denken in Japan.

XXV. Evangelisches Missionsmagazin. — Winter 1890 : Ein hoch-
abermessenes Kloster in China.

XXVI. Theologisch Tijdschrift. — Januari : C. P. Hele, Einige An-
sichten über die Bedeutung von den neuen cursen over de wythegeerte van den gela-
denen. — G. Valler, Zwei Beisale zu die Philippinen.

BIBLIOGRAPHIE

RELIGION

- M. Harnack. Die Urgemeinde des Meutheos nach dem heiligen Schrift der Weissagung. — Vienna, Bartholomae; 12 m., 30.
- O. Rothlingk. Max Müller als Mythendolmetscher. — Leipzig, Voss; 1 m.
- O. Roth. Heiligung und Bewusstseinsbildung. — Marburg, Lehmann; 8 m.
- Fouretier. La Bible travestie par Homère. Hérode, 1-III; 1^{re} édit. — Amiens, Hanemann-Larrey; in-12 de xiv et 150 p.
- G. de Mûnster. Religion. — Paris, Guillaumin; in-18; 3 fr. 50.
- Saint-Pierre. Paganisme antique, Monothéisme de Moïse; Équivalence de Dieu. — Paris, Sarraillev; in-18 de xiv et 115 p., 2 fr. 50.
- J. A. Freyre. Paganism and Christianity. — London, Black; in-8 de 203 p.; 6 sh.
- J. Leconte. Judentum und Christenthum. — Hamburg, Schönbucher; in-8 de vi et 497 p., 4 m. 25.
- Revue française des idées de la religion chrétienne. IV. V. Münster, Aschendorff; in-8.
- H. von Winkler. Vergleichende und religiöse Studien der Zigeuner (xiv-184 p.); 2 m.
- W. Schmidt. Die Religion der afrikanischen Naturvölker (xi-293 p.); 4 m. 50.
- J. W. Reynolds. The natural history of immortality. — London, Longmans; in-8 de 409 p.; 7 m. 0.

RELIGION

- P. F. Hume. The history, principles and practice of religion in Christian Art. (Antiquarian library). — London, Spottiswoode; in-8 de 280 p.; 3 sh. 0.
- H. M. Hume. Analysis of the history of art, XI. Hume (antiquarian library). — Leipzig, Reclam; in-8 de 274 p.; 8 m.
- P. J. Kuhn. Die christliche Mission der Rheinlande, t. II. 1 (du 1^{er} au 1^{er} siècle). — Freiburg, Mohr; in-8 de 140 p., xviii pl.; 20 m.
- P. Kuhn. Lehrbuch der vergleichenden Religionskunde, I. Die religionsgeschichtliche Entwicklung. — Freiburg, Mohr; in-8 de xiv et 658 p.; 12 m.

G. Berthelot, *La science du pape. Sources & documents*. — Paris, Fournol; in-8 de viii et 314 p.; 3 fr.

H. Jadart, *Willingenheit des Herrscher annehmen in die und die etats de saint Remy, évêque de Reims, apôtre des Français*. — Reims, Michoud.

J. Welger, *De wetenschap van den Legeu (conferentie)*. — Amsterdam, Wolters; in-8 de 64 p.; 70 cents.

A. Schenk, *Parvum Platan. Ein Zerküß*. — Carlsruhe, Neff; in-8 de viii et 118 p.; 1 m. 50.

Ta. Mander, *Den Vergeetacht der officiële Wiskundigen Jaren*. — Berlin, Reuther; in-8 de viii et 358 p.; 7 m. 50.

J. Vieler, *The good Jew; a review of his life, character and death from a Jewish standpoint*. — London, Williams at Norgate; in-8 de 350 p.; 6 sh.

W. C. von Muenz, *Paulus, II: Die Briefe an die Römer*. — Leipzig, Neff; in-8 de viii et 304 p.; 3 sh. 25.

A. Giesen, *Über den Gebrauch des Alten Testaments im N. T. und speziell in den Briefen des Paulus*. — Gießen, Gieseler; in-4; 17 p.

H. B. Harris, *The newly discovered apocryph of Aristotle: its doctrine and ethics*. — London, Hodder; in-8 de 104 p.; 3 sh. 6.

S. Boudet, *Notes de l'attribution des lettres des Proconsuls des Latins et des autres de l'attribution des lettres des Proconsuls*. — Vienne, Tempy (1811); in-8 de 148 p.; 2 m. 00.

A. Tempy, *La persécution des chrétiens d'après la correspondance de saint Théodore Studite*. — Paris, Lecoffre; in-8 de 34 p.

S. Theodor Studite, *parva sententiae, quoniam beatus & exaltatus multis nunc primum arte descriptum ab et lectum P. J. Hartel* S. J. interpretationem quoniam vulgarem ab E. Auerop et annotationem historiam instruit A. Tempy. — Paris, Lecoffre; in-4 de viii et 572 p.; 25 fr.

C. Hübner, *Die Wahl Gregors VII.* — München, Eder; in-4 de 58 p.; 2 m.

J. F. von Schulte, *Die Summa anglicana Radulphi cum Decretum Gratiani*. — Gießen, Neff; in-8 de viii et 300 p.

H. Hübner, *Studien zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*. — Innsbruck, Wagner; in-8 de viii et 130 p.; 3 m. 00.

A. Lechner, *Mittelhochdeutsche Kirchenbeste und Kalendarien in Regensburg*. — Villingen, Neff; in-8 de viii et 257 p.; 3 m.

A. Hübner, *Arnold von Brescia*. — Leipzig, Neff; in-8 de viii et 104 p.; 3 m.

P. Kuntzinger, *Die Reue von Worms vom J. 1555*. — Straßburg, Neff; in-8 de viii et 131 p.; 3 m.

— *Zum Gedächtnis des deutschen Reformators Martin Bucer*. — Straßburg; in-12 de 15 p.; 30 pf.

H. Hübner, *Zum Gedächtnis Martin Bucer, des Straßburger Reformators (conferentie)*. — Straßburg, Neff; in-8 de 30 p.; 30 pf.

B. Stern. Martin Butzer. His Lebensbild aus dem Geistesleben der Schweizer Reformation. — Baselstertg. Franz. Sonntagelbstattur: in-8 de 87 p.; 50 pf.

J. Fredericks. De some der Leken van Antwerpsche Lekenlieden (1522-1545). — Elgus Preppendic en sijnz aadlangers. — La Haye, Argand, in-8 de 68 et 64 p.; 1 fl. 50.

H. E. Jacobs. A study in comparative symbolism. The Lutheran movement in England during the reigns of Henry VIII and Edward VI and its literary manifestations. — Pall Mall Press, Frederick: in-8 de xvi et 376 p.

Maria Philippson. Histoire du règne de Marie Stuart. — Paris, Hachette: in-8.

K. von Heintz. Reformation und Gegenreformation (Kirchengeschichte, III, 1, edited par G. Kötter). — Leipzig, Deutscher, in-8 de 14 et 428 p.; 7 m.

Ferdinand Ritschl. Réformation. Castellion. Sa vie et ses œuvres (1515-1569). — Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8; 50 fr.

A. Rebellin. Essai sur l'histoire du protestantisme. — Paris, Hachette: in-8 de 112 et 632 p.

A. Le Roy. Le Calvinisme au xviii^e siècle. La France et l'étranger de 1700 à 1715, Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV. — Paris, Cerise: in-8 de xxiii et 724 p.

F. Pennet. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède. — Paris, Flammarion: in-8 de x et 212 p.; 5 fr.

H. Rydgren. Het Evangelie in onze Oostersche geschiedenis der protestantische eeuwig in het tegenwoordige Nederlanden-Insta van de eerste vestiging tot op onze tijd. I. — Leyde, Drukker, in-8 de ix et 212 p.; 1 fl. 25.

Archief voor de geschiedenis der anti-hijerarchische eeuwig. VI. De Maastricht (1625-1636). — Drecht, van Noort; in-8 de ix et 431 p.; 1 fl.

J. Friedrich. Der Glaube Schillers. — Halle, Kummerow: in-8 de iii et 92 p.; 2 m.

H. Gumbler. Felix Baugenset, sa vie, ses écrits, ses controverses (1814-1874). — Genève, Cherbulaz, in-8 de 340 p.

O. Ritschl. Albrecht Ritschl's Leben, I (1822-1884). — Erlangen, Mohr, in-8 de xii et 450 p.; 10 m.

A. W. Eaton. The church of England in Nova Scotia and the very church of the revolution. — New-York, Whitaker: in-8 de xix et 320 p.; 1 fl. 50.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Jeux de l'Église. Les prophètes d'Israël. — Paris, Calmann Lévy, in-8 de xx et 366 p.; 7 fr. 50.

H. Macdonald. Harmony of ancient history and chronology of the Egyptians and Jews. — Philadelphia, Lippincott, 1878 de 304 p., 2 d.

H. Winkler. Keilschriftliche Textbuch zum Alten Testament. 1^{re} Aufl. — Leipzig, Pfeiffer; 1878 de 48 p., 2 m.

C. Birchall. Chronologia biblica-antiqua ex i. bibl. dat. ante Tobia. — Havre, Lehuil; 1878 de 30 p., 1 fr.

J. H. Harris. Some interesting Syrian and Palmyrene inscriptions. — Cambridge, University Press; 1878; 4 sh.

B. Schaller. Jansen von Keryan. — München, Beck; 1878 de vi et 25 p., 3 m.

W. Bacher. Die Agade der palästinensischen Annalen, I: vom Abschlusse der Mündung bis zum Tode Jechanans (225-276). — Straßburg, Trübner; 1878 de xvi et 227 p., 10 m.

E. Weiß. Der Canaanismus des Mattheus zum Traktat Berachoth. — Berlin, Mayer et Müller, 1878 de 34 et 36 p., 2 m.

B. L. Renschperger. Commentar des R. Jos. Neschanas zum Buche Esther. — Frankfurt, Kaufmann; 1878 de 23 et 31 p., 5 m.

S. Fink. Die hebräischen Elemente in dem Hamilton des Aphrodises des jenseitigen Weiss. — Frankfurt, Kaufmann; 1878 de 96 p.

W. Bacher. Kaddish-Bild. Geschichte der Ugarischen Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien. — Wien, Verlagsanstalt, 2 vol. de xiii et 200, avec 16 322 p. (manuscrits).

Tamim mynagim d'Alon Ali al-Hamad b. Abdallah, 7^e fasc. — Leyde, Brill; 3 m.

RELIGION UND MORAL ANTIQ.

H. Böhren. Quaestiones Graecae mythologicae. — Leipzig, Fock; 1 m. 20.

E. Bata. Thémistocle Historien. Untersuchungen über die Epik des Thémistocle-argementen Egeertraces. — Leipzig, Bittel; 4 m.

H. Jeronius. Tyris bis zur Zeit Nebukadnessar's mit besonderem Berücksichtigung der hebräischen Quellen. — Leipzig, Teubner; 1 m. 20.

F. Böhren et P. Haupt. Aegyptologische Bibliothek. — Leipzig, Hirsch; 40 m.

A. Dietrich. De hymnis Orphicis. — München, Ewert; 1 m. 20.

E. Curtius. Der Tempelgötter von Myra. — Berlin, Reimer; 2 m.

F. Cusani. Notre culte au temple mithriaque d'Ostie. — Gand, Clemm.

Pierre Porta. Essai. La ville de jousie d'Alphonse Croux. — Paris, Thoma; 1 vol. 186 de xi et 212 p., ill., 14 h.

F. Jeronius. Tyris bis zur Zeit Nebukadnessar's. Geschichtliche Skizze mit besonderer Berücksichtigung der hebräischen Quellen. — Leipzig, Teubner; 1878 de 48 p.; 1 m. 20.

RELIGIONS DE L'ASIE

E. N. Boyder. *Der Kommentar und die Textüberlieferung des Mahāvairocana*. — Berlin. Mayer et Müller; 1 m.

C. de Harlez. *Textes inédits, traduits des originaux chinois et commentés*. — Paris. Leroux; 1 vol. in-8; 20 fr. (« Annales du Musée Guimet », t. XX).

M. Bloomfield. *Contributions to the Interpretation of the Yoda, 3^e série*. — Baltimore.

C. Rink. *Buddha og den ældre Buddhisme*. — Copenhagen. Schöningh; in-8 de 94 p.; 1 kr. 20.

Lucien de Rosier. *Le Tassama*. — Paris. Leroux; in-8 de xxxvii et 179 p.

Ph. E. Foucaux. *Le Latta-Vistara ou développement des faits relatant l'histoire de Bouddha Çakya-Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication*. 2^e partie. — Paris. Leroux (t. XIX des « Annales du Musée Guimet »); 1 vol. in-8; 15 fr.

FOUR-LOUIS

H. von Wiltberg. *Märchen und Sagen der Bukowiner- und Stenbürgser Armenier*. — Hambourg. Hübner; 8 m.

Gaston Paris. *Le Juif errant en Italie*. — Paris. Bouillon; 1 fr. 25 (extrait du « Journal des Savants »).

Le Gérant : HENRI LEBLANC.

L'HYPOTHÈSE DE M. HAVET

sur la

MODERNITÉ DES PROPHÈTES

E. HAVET, *La modernité des Prophètes* (Paris, Champion Lévy, 1901, 264 p.).

Depuis la publication de la Bible française de M. Reuss, la critique des prophètes a fait un certain chemin. Le nombre des textes considérés comme très anciens ou tout au moins antérieurs à l'exil a sensiblement diminué. M. Renan, dans son *Histoire d'Israël*, n'a cependant pas suivi le courant. Il est conservateur en comparaison de la critique allemande contemporaine, dont M. Stade est l'un des représentants les plus brillants et les plus audacieux. C'est ainsi que Joël est descendu du ix^e siècle à l'époque persane et Zacharie (ix-xv) même plus bas. Abdias, que M. Renan considère encore comme très ancien, est allé rejoindre Joël. Ce qui est même plus intéressant que ces voyages d'un bout de l'histoire d'Israël à l'autre, — et M. Renan ne cesse ici de prêcher la plus grande prudence, — c'est que la critique a cru constater dans Esaïe, Jérémie, Osée, Amos, Michée, Habacuc, Zephonie toute une série d'interpolations de très basse époque, dont quelques-unes équivalent à un véritable remaniement du texte primitif¹. M. Renan, sans être aussi conservateur que

1) Voir G. H. Cornill, *Einführung in das Alte Testament*, Freiburg im Breisgau 1891. J. C. B. Mohr (P. Sieben), p. 313.

MM. Reuss et Renan, n'en est pas moins fort sur ses gardes à cet égard¹.

M. E. Havet occupe une place à part dans la critique des prophètes. Son livre, intitulé *La modernité des prophètes* et publié après sa mort par les soins pieux de sa famille, est la réimpression d'une étude donnée d'abord à la *Revue des Deux Mondes* (août 1889), dans laquelle il reprend et complète la démonstration d'une thèse qu'il avait soutenue dès 1877, dans le troisième volume des *Études de Christianisme*, et dont l'insuccès n'a pas réussi à ébranler sa conviction. Son désir était d'appeler encore une fois l'attention du public sur ce sujet. « Je ne puis m'empêcher de croire, dit-il dans l'avant-propos, que mes conclusions finiront par être adoptées; et j'espère qu'on voudra bien reconnaître alors que je suis le premier, à ma connaissance du moins, qui les ai introduites, qui ai démenti une tradition fautive et fait descendre les livres prophétiques à une époque où ils s'expliquent tout naturellement, tandis qu'ils demeurent inexplicables dans la haute antiquité où on les avait placés. » Cette époque n'est autre que le II^e et le I^{er} siècle avant notre ère. C'est par l'histoire de ces temps qu'il essaye de les expliquer.

Cette thèse étonnante, dont M. Vernier ne se rapproche que dans une certaine mesure et que M. Camille Bellenger paraît avoir été jusqu'à présent seul à adopter², mérite bien d'être encore une fois examinée de plus près. Les livres prophétiques forment, selon M. Havet, deux masses. La première et la plus considérable, comprenant Ésaïe I-xxxix, Jérémie, Ézéchiel I-xxvii, Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc et Zephanie, appartiennent à la seconde moitié du II^e siècle. La seconde, dont font partie Aggée, Zacharie, Malachie, Ésaïe xl-lxvi, Ézéchiel xxviii-xxviii et enfin Daniel, date de l'époque d'Hérode. En effet, les écrivains de cette catégorie étant, selon toute évidence, plus récents que ceux de la première, il a fallu les placer à une certaine distance du II^e siècle. Suivons

¹ A. Reuss, *De prophetis Israel de aetate certanti*. Leipzig, 1883-2. Engagé en 1906.

² Avant-propos, p. 17.

pas à pas la démonstration de cette thèse. Ce sera le moyen le plus simple de nous rendre compte de la valeur des arguments et de la méthode de l'auteur.

Enfin ouvre la marche. Dès le 1^{er} chapitre, M. Havet croit trouver des preuves certaines à l'appui de son système. Le prophète adresse à ses concitoyens un pressant appel à la repentance. Après avoir pris le ciel et la terre à témoins de la désobéissance du peuple, il fait un tableau émouvant de la misère présente. Le pays est ruiné, des étrangers le dévorent; Sion reste seule comme une cabane dans le vignoble. — Si Jahveh Schani ne nous avait laissé un petit reste, nous serions comme Sodome, nous ressemblerions à Gomorrah. — C'est le passage sur lequel M. Havet s'appuie. Il est évident qu'il n'y est pas fait allusion à la guerre des Chaldéens, qui finit par la destruction de Jérusalem, Jérusalem au contraire subsiste. Il semble même que le danger le plus pressant ait été déjà écarté, quand ce passage fut écrit (v. 9). Mais, dit M. Havet, jusqu'à la destruction de la ville et du royaume de Juda, on ne trouve dans l'histoire de Jérusalem rien de semblable à la désolation décrite par le prophète, par conséquent il faut descendre à l'époque syrienne, où Jérusalem a passé par de si longues et de si cruelles épreuves, sans disparaître complètement.

Ce raisonnement n'a rien de probant. Rêve a été contemporain de la guerre syro-éphraïmite de 734. La situation dut être grave à cette époque, puisque Jérusalem fut assiégée et qu'Ahas implora le secours du roi d'Assyrie¹. C'est à cette époque que M. Cornill place le passage en question². On fera peut-être mieux de descendre avec M. Kuenen³ quelques années plus bas, jusqu'à l'expédition de Sennacherib contre Eséchias. A cette époque, la situation fut beaucoup plus grave et Jérusalem faillit succomber.

1) II Rois xxi; ap. Es. xii.

2) L. I, 134.

3) L. I, 66. L'expédition de Sennacherib fut bien autrement dangereuse que la guerre de 734, et c'est pour ce motif que je me range à l'avis de Kuenen; cependant je ne vois pas pourquoi Esaië n'aurait pas pu désigner par le terme de *serf*, étrangers, l'armée ennemie composée de Syriens et d'Égyptiens.

La désolation fut grande; il n'y a dans la description qu'en fait le prophète pas un seul trait exagéré; qu'on relise les inscriptions pour s'en convaincre¹.

Le premier motif invoqué est donc sans valeur. Le second ne vaut pas davantage. Après avoir gémi sur ces souffrances méritées, le prophète s'élève contre les péchés du peuple. Il fait ressortir le contraste entre les cérémonies brillantes du temple et la corruption partout répandue. La punition ne manquera pas. C'est purifiée par l'épreuve que Jérusalem redeviendra une ville sainte et fidèle. Ce n'était pas, dit M. Havel, au *vi^e siècle*, lorsque Jérusalem succombait sous l'invasion des barbares du dehors, le moment de déclamer contre les fautes du peuple et le sort de leurs gouvernants ou le luxe de leurs grandes dames. Mais jamais personne n'a prétendu qu'*Isaïe* et les chapitres suivants datent du *vi^e siècle*. L'argument de M. Havel porte à faux. Le plus grand danger une fois écarté (1, 9), soit qu'il s'agisse de la guerre syro-éphraïmite, soit de l'expédition de Sennérib, le moment était-il mal choisi pour prêcher la repentance et la conversion aux grands comme aux petits afin de prévenir de nouveaux malheurs? Ou bien n'est-ce qu'au *ix^e siècle* qu'il y eut lieu de s'élever contre la démoralisation marchant de pair avec l'observance extérieure, contre les péchés des chefs et du peuple? « Au *x^e siècle*, dit M. Havel, l'étranger avait pour complices ceux de Juda même, leurs nobles, leurs prêtres, inédules à leur dieu, et tout pénétrés des mœurs des nations. » Mais ici le prophète ne reproche nulle part, soit aux chefs, soit à une fraction du peuple, de pactiser avec l'étranger. De plus, il englobe toute la nation, sans exception, dans une même condamnation. Un prophète des temps macchabéens n'aurait pas parlé ainsi. La nation révoltée contre les Syriens a la conscience d'être opprimée à cause de sa fidélité². C'est de l'imagination pure que de voir dans la guerre, dont il est question ici, en même temps une révolution intérieure et le

¹ Il. Ben. avun, v. Schürer, *Die Epigraphien aus dem Alte Testament* (Göttingen, 1883) (J. Hübner), p. 206 s.

² Cf. Fr. xlv, 16 s.

reflet de la lutte des *hasidim* contre les méchants. Les impies seront détruits, la nation purifiée par l'épreuve; alors aussi auront disparu toutes les pratiques que l'Éternel condamne. Voilà tout ce que dit le prophète dans les derniers versets du chapitre. Si réellement il y saluait, en ayant l'air seulement de l'annoncer, comme le croit M. Havet, cette révolution accomplie, alors à quoi bon toute cette pressante exhortation à la repentance et à la conversion?

Le chapitre II, dit M. Havet, célèbre la victoire, toujours sous forme de prophétie. En d'autres termes, l'annonce de la grandeur à laquelle s'élèveront Juda et son dieu est en réalité la glorification poétique d'un état de choses non pas à venir, mais déjà existant, à une époque donnée; une prophétie *ex eventu*. M. Havet oublie totalement que les livres prophétiques contiennent, à côté de quelques rares prophéties *ex eventu* faciles à reconnaître, de nombreuses descriptions idéales de la restauration future. Il est tellement vrai que les perspectives brillantes du chapitre II, loin d'être le reflet d'une situation existant déjà, appartiennent uniquement à l'avenir, que le prophète reproche à ses contemporains leur idolâtrie et leur infidélité, cause des misères présentes (II, 5-8)! Nous voici bien loin de l'époque où le peuple de Jahveh a proclamé son indépendance et repoussé l'idolâtrie pour jamais. M. Havet est parti lui d'une fausse conception du prophétisme, qui ne cessera de l'induire en erreur dans tout le cours de son travail.

Nous reconnaissons en passant l'aveu qu'au chapitre V, 26 s. la description des envahisseurs conviendrait, sans doute, aussi aux Babyloniens de la fin du VII^e siècle, mais le chapitre II entraîne le reste. L'erreur de méthode saute aux yeux. Avec des écrits de la nature de ceux que nous étudions on ne peut pas procéder ainsi en bloc. Un morceau ne suffit pas pour emporter tout le reste?

Nous passons avec M. Havet au chapitre VII, qui donne lieu à

§) L'authenticité d'Is., II, 2-4 (5) est fortement mise en doute; mais même inauthentique, ce passage, quoique brillant, ne contient rien qui nous oblige à le mettre au 1^{er} siècle.

une interprétation des plus étranges. Il contient le récit de deux événements d'États avec le roi Ahas pendant la guerre syro-éphraïmite. Dans le premier le prophète rassure Ahas sur l'issue encore incertaine des événements. Hésin, roi de Damas, et Pekah, roi d'Israël, ne prévaudront pas contre lui. La confiance en Jahveh est la condition du salut (v. 1-9; le v. 8, est interpolé) : « Si vous n'avez pas de confiance, vous n'aurez pas de consistance » (v. 9). Cette parole s'explique par les projets d'alliance avec l'Assyrie, qu'Ahas nourrissait sans doute déjà et dont le prophète redoutait les conséquences. Dans le deuxième entretien le prophète engage le roi à demander un signe, évidemment comme confirmation de l'heureuse issue de la guerre, par la confiance en Jahveh seul. Ahas s'y refuse. On a très bien vu le motif de ce refus : c'est que le parti du roi était déjà pris, l'alliance avec l'Assyrie en train d'être conclue. Là-dessus le prophète annonce que dans peu de temps le peuple, pris entre l'Assyrie et l'Égypte, apprendra à ses dépens et à l'aide du malheur à rompre au mal et à rechercher le bien, v. 10-28¹. La grande préoccupation du prophète dans ce paragraphe est le sort réservé à Juda par la politique de l'alliance assyrienne². Il voit en perspective des calamités telles qu'on n'en avait jamais connues depuis la séparation des dix tribus d'avec Juda (vu, 17).

Tout est bien en situation, le chapitre en question a subi quelques retouches. En outre, nous ne le possédons sans doute pas dans sa forme primitive, mais dans la rédaction d'un disciple du prophète³. Cependant c'est bien à la guerre syro-éphraïmite qu'il se rapporte et l'authenticité du fond est indiscutable.

M. Huret n'est pas de cet avis. Il s'arrête au v. 17. Il n'y a rien, mais absolument rien, dit-il, qui ressemble à cela dans l'histoire du VIII^e siècle : mais on était déjà averti par les premiers chapitres

1) Voir sur ce chapitre, H. Hilde, *Verles des 7 Cap. des Buches Jesaja* (études archéologiques dédiées à M. le Dr C. Lohmann, p. 171-126) ; Eissner, l. c., p. 42 s. ; Gross à retrouver : s. 17, les motifs le roi d'Assyrie; v. 20, par le roi d'Assyrie; v. 16, la réintroduction de Hésin et de Pekah en contradiction flagrante avec tout le contexte; v. 22, une note angulaire indiquant sur le sens de v. 23.

2) Cf. viii, 7.

3) Eissner, l. c., 42.

du Hère qu'on n'est plus au temps de Tiglat-Piléser. Dans M. Hayet descend un siècle. Mais c'est précisément le verset vii, 17 qui nous l'interdit formellement : *Jahveh amènera sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours comme il n'en est point venu depuis la séparation d'Éphraïm et de Juda* ; c'est-à-dire des calamités telles qu'on n'en a pas connu de pareilles depuis le schisme des dix tribus jusqu'à l'époque où l'auteur écrit. Il est clair qu'un prophète postérieur à la destruction de Jérusalem et à l'exil n'aurait pas pu s'exprimer ainsi. Pour lui le point de comparaison aurait été non pas le schisme des dix tribus, mais bien la catastrophe la plus terrible que Juda eût connue depuis les temps anciens jusqu'à son renouvellement en l'an 70, celle dans laquelle Jérusalem et le temple furent engloutis. On remarquera ici encore l'abus du fameux principe rationaliste, d'après lequel il est inadmissible que les prophètes aient prédit l'avenir. Car il faut soigneusement distinguer. On ne peut pas appliquer la même mesure aux tableaux prophétiques d'un avenir idéal ou aux prévisions fondées sur l'observation attentive des événements contemporains, et à l'annonce à grande distance de faits précis sans lien logique avec ces événements. Il est clair, par exemple, qu'Ésaïe n'a pas pu annoncer la fondation du temple de Léontopols. Mais il est tout aussi évident que, mêlé aux événements contemporains, il a pu prévoir les conséquences fâcheuses de l'alliance assyrienne. Mais M. Hayet met tout dans le même sac. En en usant comme lui, on pourra démontrer un jour que les oracles de M. Ruman sur la guerre de 1870, dans lesquelles il prédit avec une telle assurance l'alliance mise comme conséquence de l'annexion de l'Alsace-Lorraine, ont été écrites en 1891¹.

Nous arrivons à l'hypothèse des transpositions prophétiques, qui était la construction de M. Hayet. Selon lui, le roi d'Assyrie n'est pas le roi d'Assyrie, mais le roi de Syrie, puisque nous sommes au *n°* siècle ; Resin et Pékab ne sont pas Resin et Pékab, mais représentent la Samarie et Damas ; Ahas n'est pas Ahas — ce que M. Hayet oublie d'ajouter, — mais représente la Judée du

1) E. Ruman, *La réforme constitutionnelle et morale*, 1872.

ix^e siècle. Cependant il ne peut dire avec certitude ce que Resin et Pekah viennent faire dans cette histoire. S'appuyant sur *Antiq.* XII, 5, 3 et sur *Is.*, viii, 4, il conjecture qu'un peu avant l'invasion d'Asiabechus Damas et Samaria venaient de se liguier contre Jérusalem, mais qu'elles tombèrent elles-mêmes sous la domination des Syriens qui les pillèrent — un petit chapitre d'histoire inédite pour remplacer l'histoire documentée du II^e Règ., xvi. En réalité, il n'y a pas un mot dans le passage en question qui autorise à admettre la transposition préconisée par M. Havet, pas un mot qui avouât qu'il s'agit là d'un règne.

Les deux premiers fragments du chapitre viii, v. 1-4; 5-8, rentrent dans la même ordre de faits et d'idées. Il en est de même des v. 11-12. La prophétie voit en esprit les deux maisons d'Israël englobées dans une même catastrophe. Nous nous trouvons donc à une époque antérieure à la destruction du royaume du nord. Il est dit au v. viii, 21, que le peuple, frôlé par ses malheurs, maudit son roi et son Dieu. M. Havet n'a pas tenu compte non plus de ce détail.

J'avoue que, comme M. Stade, j'ai des doutes au sujet de viii, 22-23, 6^e. Ce n'est pas tant l'objection de M. Stade qui m'arrête. Il est vrai qu'au commencement du chapitre viii le châtiement est encore à venir; plus bas, dans le fragment qui nous occupe, il apparaît que, si on n'a pas porté à la hâte les dépouilles de Samaria devant le roi d'Assyrie (viii, 4), selon l'attitude du prophète, du moins une partie du pays a été perdue et Israël châtié. Pour concilier ces deux points de vue, d'après lesquels le châtiement appartient à l'avenir, au commencement du discours, puis, à la fin, au passé, il suffit d'admettre avec M. Kuenen que la rédaction en a été postérieure aux événements. Il est du reste évident que le chapitre viii se compose d'une série de fragments

1111. d. V. 2, 1, 2. 318, 2. 2. Die Schicksale des Reichs. d. h. mindestens viii, 22-23, 6^e ist, abgesehen von anderen Gründen, schon um deswillen für spätere Zusätze zu halten, weil er in den Erwartungen von v. 4 nicht stimmt, und das Gerücht über Israel, welches, viii, 4 u. 5, erwartet wird, nie bereits erfüllt sein könnte. Il est regrettable que M. Stade n'ait pas donné ces autres raisons, ainsi il parle. De la série M. Kuenen, l. c., 15, a bien fait contre lui.

qui se rapportent aux mêmes événements, mais n'ont pas été prononcées en une fois, à la fois.

Mais il y a autre chose. On connaît les conséquences de la guerre syro-éphraïmite. Juda se tira d'affaire grâce à l'alliance assyrienne, mais au prix de son indépendance. Aïas devint vassal de Tiglat-Piléser. Resin de Damas périt et sa capitale fut prise par le roi d'Assyrie. Pôkah ben-Bemaliphon d'Ierusal fut assassiné par Hoséa, qui lui succéda avec l'assentiment de Tiglat-Piléser. Celui-ci avait tout au moins favorisé cette révolution de palais et mit à cette occasion, à moins qu'il ne s'en fût emparé déjà pendant la guerre, la main sur le territoire transjordanien et sur la région située au nord des montagnes d'Éphraïm (II Rois, xv, 29; cf. Schrader, *L. s.*, 255 s.), dont il transporta une partie des habitants en Assyrie. Maintenant, dit-on, Ésaï prédit une restauration de cette malheureuse contrée (viii, 23-25, 6).

Ici cependant tout est singulier. D'abord l'incomparable idéalisme du prophète qui, à peine la guerre terminée, annonce la restauration de la partie annexée du royaume rival, qui venait de mettre sa propre patrie à deux doigts de sa ruine et de la jeter dans la fatale alliance assyrienne; ensuite l'idée que cette revanche sera prise par un roi de Juda, qui donnera une prospérité sans fin au trône de David et à son royaume; la fait qu'il n'est pas tenu compte du tout du royaume du nord, qui, s'il avait été diminué par la dernière guerre, n'en avait pas moins encore des chances de durée en suivant une politique prudente et réservée vis-à-vis de l'Assyrie. M. Ravet dit qu'après avoir parlé de la restauration de quelques territoires, le prophète arrive insensiblement à généraliser ses prévisions; il n'est plus question de la Galilée spécialement¹. Disons plutôt que la restauration de la Galilée est la conséquence d'un admirable essor, de qui? d'Éphraïm à qui appartenait les territoires perdus? — il n'est pas même nommé, — mais « du peuple », en terme général, et ce peuple ne peut être autre que celui « du fils, qui nous a été donné », du prince juddon victorieux. Du silence gardé sur le royaume d'Ierusal, du fait que

1) Les Prophètes, I, 240.

la restauration des territoires du nord et de l'est est l'œuvre d'un prince juéen, je conclus qu'à l'époque ou ce passage, viii, 23-25, a été écrit, Israël n'existait plus; bien plus, l'idée d'une restauration commune d'Israël et de Juda, sous un même roi, telle qu'elle avait dû s'imposer dès après la catastrophe de 722 et se maintenir fort longtemps, certainement jusqu'au retour de l'exil, était abandonnée; les Juifs de Jérusalem étaient désormais les seuls représentants de la nation, et le terme général de « le peuple » ne pouvait donner lieu à aucun malentendu. Si l'on est sensible à ce raisonnement, on devra considérer comme *terminus a quo* la restauration. Mais jusqu'où faut-il descendre? La singulière prédiction d'une glorification toute particulière de la Galilée et de la Transjordanie, la description d'une grande victoire remportée, certainement dans ces contrées, par un prince juif (ix, 3-4), la forte accentuation de l'élément politique me font croire que le prophète, ou plutôt un continuateur, a eu en vue des faits précis. Remarquons que, dans ce texte même, il y a deux séries d'événements, l'une nettement déterminée et dont l'auteur est contemporain: le héros juif victorieux, la guerre heureuse, la délivrance de la Galilée et de la Transjordanie, l'essor de la nation; l'autre, indéterminée, appartenant à l'avenir, l'agrandissement de la domination juive, qui ne devait évidemment pas se limiter à ces dernières conquêtes, et la prospérité sans fin du trône de David, son affermissement à jamais par le droit et la justice: de là cette conclusion au futur: Voilà ce que fera la jalouse de Jahveh Sabaoth. Partout ailleurs le prophète emploie le passé. La conséquence des victoires du jeune prince glorieux et aimé de Dieu sera l'affermissement à jamais du trône de David. Mais le peuple possède déjà son chef victorieux et la verge de l'oppressé est brisée.

Mais plus de tendresse pour qui états dans l'angoisse!

Comme le passé a humilié la terre de Zabulon et la terre de Nephthali, ainsi la suite les a glorifiés,

Les bords du lac, la Transjordanie, le district des palmiers.

Le peuple qui marchait dans l'obscurité a vu une grande lumière,

et une lumière a brillé sur ceux qui demeuraient dans une terre de ténèbres.

Tu as multiplié le peuple, tu lui as donné une grande joie.
Ils se sont réjouis devant toi, comme on se réjouit dans le mariage, comme
on est de joie au partage du butin.

Car je jure sur son épaulé et la tête de l'oppressé par son dieu, et les as-
sistés comme au jour de Midan.

Ces sont l'assurance réitérée du guerrier, le mariage, trophée dans le
sang;

elle a ses frères, dévoués par le feu.

Cet assesté nous est un, un fils nous a été donné, sur l'épaulé d'un tel es-
poir l'empire, —

et son épaulé son nom Conseiller prodige, Héros puissant, Père à jamais,
Prince du jule. —

Pour agrandir l'empire, pour donner une paix sans fin au royaume de David et à
son royaume, pour l'établir et le fonder sur la droiture et la justice, des mainte-
nant et à jamais : c'est ce que sera la jalousie de l'homme Salomon.

Le prophète ayant en vue des événements précis on Galilée et
en Périe, force nous est de descendre jusqu'à l'époque de Judas
et de Simon Machabée. Le commentateur de notre texte se lit,
dans ce cas, 1. *Mach.*, v. 2 à. Et nous nous trouvons ici, à notre
grande surprise, d'accord avec M. Havel. Par malheur, M. Havel
ne cesse de tout mêler et de conclure de la partie au tout, ce qui
est absolument interdit quand il s'agit de textes aussi morcelés
et retravaillés que ceux de nos livres prophétiques. Des 12, 7, nous
nous séparons absolument de lui.

Ce discours, 12, 7-12, 4, qui ne fournit à M. Havel aucun argu-
ment en faveur de sa thèse, et dans lequel il est de nouveau ques-
tion de Basim, se rapporte comme les textes précédents à la guerre
zyro-éphraïmite; Et., x, 5-12 est plus compliqué, non pour M. Ha-
vet, qui, prenant tout en bloc, néglige de faire l'analyse exacte
de son texte. Notons en passant quelques traits qui ne s'ac-
cordent pas avec son hypothèse, et qui sont empruntés au discours
contre les Assyriens (2, 3-34). Les versets 8-10 ont été écrits sous
l'impression de la prise de Damas (733) et de Samarie (722);
Jérusalem est menacée à cause de ses statues; Juda est oppré,
v. 6, un peuple impie, une nation objet de la fureur divine. Les
insurgés machabéens avaient au contraire conscience de com-
battre pour leur Dieu et leur foi contre le maître étranger qui
prétendait les faire changer de religion. Ce qui achève de ruiner

L'interprétation de M. Havot, c'est que les textes assyriens fournissent le meilleur commentaire de ce discours. Sous peine de n'être pas compris, un écrivain du *ix*^e siècle, adaptant le système des transpositions imaginé par M. Havot, aurait fait transparaître de quelque manière les événements contemporains. Ici rien, absolument rien qui puisse éclairer le lecteur et lui faire deviner le rébus, ou même soupçonner qu'il y en a un; au lieu de cela, des allusions directes à des événements qui ont eu lieu sous le roi d'Assyrie Sargon, dont le nom paraît une seule fois dans l'Ancien Testament, *Éz.*, *xx*, 1, mais avec lequel les inscriptions nous ont fait faire bonne connaissance¹. Il est fallu au *ix*^e siècle un auteur fort lettré pour chercher les éléments de sa typologie dans les annales assyriennes, dont les contemporains de Simon Machabée et de Jean Hyrcan eussent dû être bien instruits pour saisir immédiatement les allusions, Passes encore pour Hamat et et Arpad, qui figurent *II Rois*, *xviii*, 34, mais Kaino et Karkomish?

La fin du discours est très belle. Le prophète voit en esprit l'Assyrien qui marche sur Jérusalem. Déjà il agite la main vers la montagne de Sion... Voilà que le Seigneur Jahveh Sabaoth ébranle la couronne de l'arche d'un coup terrible; la haute futaie est abattue et les cimes élevées jetées à terre. Puis il rase avec la fer les broussailles de la forêt et ce Liban tombe sous la main du Tout-Puissant. Le prophète n'a pas l'idée que Jérusalem pourrait tomber entre les mains de l'Assyrien. Au moment décisif, Jahveh intervient. De là nous concluons non seulement que le discours en question, s'il est postérieur à la destruction de Samarie, est antérieur à celle de Jérusalem, antérieur à l'époque où Jérusalem elle-même pouvait être considérée comme irrémédiablement perdue, mais encore qu'il ne saurait dater du *ix*^e siècle, si faire allusion aux guerres syriennes, dans lesquelles Jérusalem, loin de rester indemne, a même vu se dresser sur l'autel du Jahveh l'idole abominable. Il nous importe peu ici de savoir si la perspective messianique, qui fait suite immédiatement à ce discours contre l'Assyrie, fait corps avec lui ou non. Il n'y a aucune néces-

1) *Ex. z.*, 8, ap. Schröder, *E. A. T.*, 381.

été de l'enlever à Esau lui-même. Les termes en sont tout à fait généraux. Elle est toute différente de xii, 23-xx, 6 et de xi, 16-xx, 6.

On a reconnu déjà que ce dernier fragment est inauthentique¹. Il a été écrit plus tard, soit peu avant, soit plutôt après le retour de l'exil (xi, 14 aboutit; 14, la châtimant des voisins hostiles), pour compléter la prédiction précédente, où il n'est effectivement question ni de déportation, ni de retour. Je ne vois aucune nécessité de descendre à l'époque maccabéenne, où le prophète aurait trouvé bien autre chose à dire qu'à faire allusion à l'ennéité des Philistins, des Arabes, d'Édom et de Moab.

On sait depuis longtemps que les chapitres xiii-xiv, 23, où il est question de la prise et de la destruction de Babylone par les Mèdes, ne vont pas d'Esau. Ce n'est pas sans une certaine ingénuité que M. Havet, constatant que M. Reuss est allé jusqu'à ôter ces versets de la plume où on les lit dans le texte hébreu et à les renvoyer à un autre volume, continue en disant : « Mais si on prend une telle liberté avec un livre prophétique, qui empêche d'en prendre beaucoup d'autres, et si on le fait descendre de deux siècles, pourquoi pas de quatre ? » C'est ce qu'il fait, mais sans donner d'autre raison que celle-ci : « Nous étions tout à l'heure au 7^e siècle; je crois que nous y sommes encore. » Il s'agit, selon lui, de l'invasion des Parthes en Syrie et de la prise de Babylone par leur roi Mithridate.

Cependant la situation historique, que ce discours présuppose, ne correspond nullement à celle du 7^e siècle. Le peuple est dans l'exil; le retour dans la patrie est encore à venir (xiv, 1 s.) : le prophète se le représente sous des couleurs infiniment plus brillantes qu'il ne fut en réalité. Les Mèdes sont nommés en toutes lettres (xiii, 17); il n'y a aucune raison pour les remplacer par les Parthes, transposition qui n'est indiquée par rien, ni le roi de Babylone par Démétrius II Nicator, dont les Juifs n'avaient du reste pas eu à souffrir. A cette époque, Babylone n'avait depuis longtemps

1) V. Kuenen, I, 2, 55-57; Cornill, I, 1, 138-139. — Reuss, *Les Prophètes*, I, 197 s., et Banan, *Histoire du peuple d'Israël*, III, 5 s. en maintenant l'authenticité sans discussion.

plus pour les Juifs l'importance qu'elle possède dans ces chapitres, qu'a'ont de sens que s'ils sont dirigés contre la capitale ennemie; on ne s'expliquerait pas autrement cette explosion d'une haine furieuse, passablement retrospective. La disparition du roi de Babylone est en connexion avec la prise et la destruction de sa ville. Il succombe dans la lutte suprême avec ses guerriers. Un contemporain de Démétrius II, qui du reste fut très bien traité pendant sa captivité chez les Parthes, et qui fut assassiné à Tyr après avoir été vaincu plus tard par Alexandre Zabinas, s'occupait au trône de Syrie, s'il avait écrit, *Ec.* xiv-xv, 23, dans le but de dépendre par voie de transposition les événements contemporains; se serait-il avancé condamné à n'être compris par personne. De plus, Babylone n'a jamais été détruite, comme le prophète l'annonce. Que devient alors le système des prophéties ex eventu, l'une des colonnes de l'argumentation de M. Havel?

M. Havel ne s'arrête pas aux prophéties suivantes entre divers peuples voisins des Juifs. Cependant xvii, 1-11, est très instructif. Les royaumes de Damas et d'Israël y sont nommés de concert et la ruine leur est annoncée à tous deux. Nous savons très bien à quelle époque se rapporte ce discours. Nous sommes au temps de la guerre syro-phœnicienne. Il n'y a pas le moindre motif de mettre en doute l'authenticité de ce fragment. M. Havel passe aussi sous silence *Ec.* xv-xvi. C'est qu'il n'a rien pu en faire; cependant la critique, à peu d'exceptions près, croit que cet oracle est antérieur à l'exile, qui l'aurait repris en y ajoutant les versets xvi, 13-15¹.

Les chapitres xvii, 12-22 s'occupent de l'Égypte. Il faut distinguer les trois discours différents: xvii, 12-xviii, xix; enfin, le court chapitre xx. M. Havel s'intéresse surtout au second, dont les deux autres partagent le sort sans qu'il leur accorde grande attention. Et cependant il aurait dû prendre garde à ce petit discours du chapitre xx, dans lequel le prophète annonce l'humiliation de l'Égypte et du parti égyptien à Jérusalem en datant fort soigneusement ses paroles de l'année où le tarian, envoyé par Sargon,

1) Cf. Rasmussen, l. c., 22 s.; Ceram, l. c., 138-140.

roi d'Assyrie, vint à Asdod, l'assiégea et la prit (711). A la suite de la défaite de son allié, le roi d'Éthiopie s'empressa de faire la paix et livra à Sargon le roi d'Asdod qui s'était réfugié auprès de lui. C'est à cette époque, et avant la soumission de l'Éthiopie, qu'Ésaïe, prévoyant le triomphe de Sargon, prononça cet oracle. Les événements marchèrent plus vite qu'il n'avait pensé. Il n'y a pas le moindre motif de croire que Sargon ici ne soit pas Sargon. L'auteur aurait pris soin d'avertir ses lecteurs d'une façon ou de l'autre. Du reste, je ne pense pas que quelqu'un ait pu avoir l'idée au *ix*^e siècle de représenter le roi de Syrie précisément sous les traits de Sargon; dont le nom ne figure qu'en un seul passage de l'Ancien Testament. M. A. Sabatier, rendant compte du livre de M. Havet dans le *Journal de Genève* (29 mars 1891), dit excellemment à propos de ce passage : « Il y a quarante ans, on ne connaissait aucun roi d'Assyrie du nom de Sargon. Ni Hérodote, ni Josèphe, ni personne n'en avait parlé, en sorte que les commentateurs, ou bien tenaient ce nom pour imaginaire, ou bien l'identifiaient avec Salmanassar et d'autres encore. Depuis lors, dans les fouilles de Khorsabad, on a découvert son palais; son portrait, sa bibliothèque et, de plus, une longue inscription où se trouvent mentionnées les expéditions de son règne. Ce règne dura dix-sept ans, de 721-704 avant Jésus-Christ. Et l'on a lu que dans la onzième année, c'est-à-dire en l'an 711-710, il assiégea précisément la ville d'Asdod et fit, comme le porte aussi l'oracle d'Ésaïe, une invasion terrible en Égypte¹. Voilà une confirmation bien inattendue et bien singulière. Un siècle ou deux avant Jésus-Christ, personne ne savait rien de Sargon, pas plus que les érudits modernes avant les fouilles de Khorsabad. Comment admettre que ce chapitre xx d'Ésaïe a été écrit au temps des Macchabées ? »

En plaçant de même xvi, 12-xxviii au *ix*^e siècle, M. Havet n'en fait pas avancer l'interprétation. Les messagers de Koush rapportent à leur peuple une parole de Jahveh, qui annonce la destruction

1) Pour penser au pas différemment par Selmauer, *K. A. F.*, 202 s., mais sans que le raisonnement de M. S. en soit infirmé.

subite de la redoutable armée ennemie. Surpris par cet événement inattendu et stupéfait, ils apportèrent (et non pas *ils apportent*, comme traduit M. Havat) des offrandes à l'Éternel à la montagne de Sion. Je ne vois pas ce qu'on gagne à quitter l'époque de Samsérîb pour descendre au ^{vi} siècle, où l'on cherche en vain à quel événement il pourrait être fait allusion.

C'est le chapitre xix qui porte tout le poids du raisonnement de M. Havat. Quoi qu'il en soit, nous commencerons par ne pas oublier qu'aucun de ces discours détachés n'entraîne nécessairement les discours voisins dans son sort. C'est comme si l'on voulait prétendre que tous les peuples datent de l'époque macedonienne, puisque beaucoup, ou même la majorité de ces petits peuples sont de cette époque. Nous nous souviendrons aussi que des vérités isolées ne sauraient emporter tout le contexte, quand ce contexte, dans son ensemble ou dans certains détails, révèle une situation et une époque différentes. Il faut se garder soigneusement de toute généralisation hâtive.

L'Égypte s'avance contre l'Égypte; la guerre civile éclate, l'Égypte sera livrée à un roi cruel; tout le pays est dans la désolation; les gouvernants sont frappés d'un esprit de vengeance et de folie (1-16). Cette première partie ne contient rien qui puisse servir à dater le morceau. Le roi cruel du v. 4 est, d'après Jérémie, xiii, 18 et Ézéchiel, xix, 19, Nabuchodonosor. Comme cela n'est pas possible, Nabuchodonosor n'ayant jamais conquis l'Égypte, outre que là encore nous serions loin du temps d'Ésole, il faut descendre au ^{vi} siècle, où nous trouverons l'Égypte d'abord envahie à des discussions intestines sous Ptolémée Épiphanes, puis envahie par Antiochus Épiphanes, qui ne lâche prise que sur l'opposition des Romains. Mais il ne fallait pas oublier que depuis 722 les Assyriens ne cessèrent de menacer l'Égypte. Ésar-Adon et Assurbanipal s'en emparèrent; Sargon et Samsérîb essayèrent de la soumettre; de plus, pendant tout le ^{vi} siècle, les dynasties égyptiennes et indigènes se disputèrent le pays (cf. Ez., xix, 2); il ne suit pas nécessairement de xix, 4 que l'Égypte fût réellement tombée entre les mains d'un roi étranger quand ce verset fut écrit; la conquête du pays peut n'avoir été que prévue

par le prophète, comme il peut y avoir fait allusion au moment où l'événement s'accomplissait. Il n'y a rien dans les quinze premiers versets du chapitre en question qui nous conduise nécessairement au *iv* siècle, ou qui nous oblige à descendre plus bas qu'Ésée. De plus, le v. 19, où il est dit qu'« à cette époque il y aura un autel pour Jahveh au centre du pays d'Égypte et une mensée sur la frontière en son honneur », nous interdit formellement de dépasser l'époque de l'exil. Ce passage nous semble décisif¹. M. Havet voit, il est vrai, dans cet autel une allusion au temple d'Onias, mais il faut remarquer que nous nous trouvons ici en pleine perspective idéale : l'autel est au centre du pays, la mensée sur la frontière. Le prophète continue en ces termes : Ce sera un signe et un témoignage pour Jahveh. Saout dans le pays d'Égypte, quand ils imploreront l'Éternel contre leurs oppresseurs, pour qu'il leur envoie un sauveur, un vengeur qui les délivre. M. Havet traduit à tort : parce qu'ils ont crié à Jahveh à cause de leurs oppresseurs, et il leur envoie un sauveur, un messager qui les délivre. M. Havet voit ici une allusion à des faits du *iv* siècle ; à tort, grâce à un changement de sujet : parce qu'ils ont crié à Jahveh, ne peut avoir pour sujet que les Égyptiens. M. Havet introduit ici sans crier gare les Israélites, dont il n'est dit nulle part dans ce chapitre qu'ils sont opprimés. Le sauveur serait Antiochus Épiphanes, qui, ayant battu Scopas, reprit Jérusalem aux Égyptiens. Cette interprétation manque de fondement dans le texte. Du reste, il est tout à fait invraisemblable qu'un Juif de l'époque de Simon Macchabée ou de Jonathan ait décerné à Antiochus Épiphanes le titre de sauveur.

En réalité nous sommes encore en pleine perspective prophétique. C'est Jahveh qui a amené le malheur sur l'Égypte ; les Égyptiens le reconnaîtront et l'imploreront afin qu'il leur envoie un sauveur. L'idée, étrange au premier abord, que Juda sera la terreur de l'Égypte (v. 17) s'explique par cette autre idée que Jahveh, qui a frappé l'Égypte, est le dieu de Juda. Cela même nous montre que le prophète a pu avoir aussi la pensée que

¹ Cf. Kuenen, t. I, 71.

Juda, ayant un Dieu si puissant, sera recherchée en alliance par ses deux puissants voisins, l'Égypte et l'Assyrie (v. 24-25). Ce nouveau développement venait de soi, du moment que le prophète s'élevait à l'idée de la conversion non seulement de l'Égypte mais encore de l'Assyrie. Et l'idée de la conversion de l'Assyrie était amenée à son tour par celle de la conversion de l'Égypte. On peut donc très bien défendre l'authenticité du chapitre dans son ensemble. Par contre, il faut sacrifier le v. 18. « En ce jour-là il y aura en Égypte cinq villes qui parleront la langue de Canaan et l'une d'elles s'appellera Ic-haberes (hébr. fautive : *Ic-haberes*, Heliopolis (Lentopolis?). Ce verset ne peut avoir été écrit qu'à une époque où il y avait de florissantes colonies juives dans plusieurs villes d'Égypte; la désignation de l'une d'elles par son nom montre que nous avons ici affaire à un véritable *ex eventu* provoqué sans doute par les v. 19 s., où il est question de la conversion de l'Égypte. Il ne sert de rien de lire avec M. Kuenen ' Irhadeseg, ville de la justice, et d'y voir un nom symbolique (ch. i, 26). Oui, s'il ne s'agissait que d'une seule ville, représentant tout le pays; mais il y en a cinq ici. Pourquoi l'une d'elles seulement porterait-elle un nom symbolique? Il est du reste évident qu'on ne saurait conclure de l'inauthenticité de ce verset à l'inauthenticité de tout le chapitre.

Voici cependant certains doutes que je ne voudrais pas faire, d'autant plus qu'ils répondent partiellement aux vues de M. Hare. Sans doute nous nous gardons de mettre Es. xix. en entier à une époque récente; le v. 19 s'y oppose absolument; mais au v. 18 nous avons découvert une interpolation; il peut y en avoir d'autres, d'autant plus que la question des relations des Juifs avec l'Égypte avait repris toute son actualité à l'époque des Ptoémées et des Séleucides. Justement à partir du v. 46 il se trouve toute une série de petites phrases rattachées l'une à l'autre par la formule « en ce jour ». Il pourrait y avoir là une indication. J'ai essayé de montrer qu'en lien logique rattache l'idée de la conversion de l'Assyrie à celle de l'Égypte, et à celle de

1) *L.c.*, 34.

l'alliance de ces deux grandes puissances avec Juda. C'est pourtant un rêve bien ambicieux que celui de ce petit Juda devenant leur pair et leur égal, que dis-je ! leur imposant son Dieu (v. 23-25). On se rabat pour l'expliquer sur le grand idéalisme du prophète. Sans doute, il est possible qu'il l'ait emporté comme sur les ailes de l'aigle à des hauteurs inaccessibles au vulgaire. Cependant tout cela s'expliquerait mieux si cette perspective toute idéale, sans perdre aucunement son caractère, avait pour point de départ des faits positifs. On comprendrait mieux que le prophète, enthousiasmé et plein d'espérance, se soit laissé entraîner. Or, au VII^e siècle, cette base manque : entre l'Assyrie et l'Égypte Israël est bien chétif ; ses deux voisins redoutables ne lui ont pas donné lieu d'espérer qu'il serait en tiers avec eux ; jamais peuple n'a été plus misérablement balloité de l'un à l'autre, semblable à un roseau agité par le vent, faiblement tressé et brisé ; jamais politique n'a été plus indécise ni plus fatale que celle de ses rois. Il n'y a qu'une seule époque, si l'on admet que ces superbes envolées du prophète ont dû avoir quelque point de départ autre que la pure foi religieuse et politique, dans des faits précis, dans une situation donnée, que l'époque du principat de Jonathan¹, dont Alexandre et Démétrius se disputaient la faveur, avec lequel l'un et l'autre durent compter, qui joua un rôle important dans leurs démêlés successifs avec Ptolémée et sut habilement profiter des circonstances. A l'époque du mariage d'Alexandre avec la fille de Ptolémée, Jonathan fut réellement en tiers avec ces deux rois ; à cette époque il semblait qu'un chemin fût frayé d'Égypte en Assyrie, et l'espoir brillant du judaïsme de ces temps a pu être le point de départ d'espérances plus grandioses encore². Il ne serait donc pas inadmissible qu'une ancienne prophétie ait été reprise et complétée plus tard. Les traces de ces retouches se retrouvent non seulement au v. 18, mais encore aux v. 23-25, moins sûrement aux v. 16-17. L'antiquité du chapitre dans son ensemble me paraît certaine, je le répète, mais celle tout-ei je ne con-

1) Hvert, 31 a.

2) Cp. l'Ann. r. 1 a., 31 a., 53 a.

drais pas être absolument qu'il y ait une part de vérité dans la thèse de M. Havel. Cela dépend précisément de l'idée qu'on se fait de l'idéalisme du prophète. Si l'on ne voit pas qu'il n'agisse absolument dans le bleu, mais que ses espérances ont en quelque point d'attache et de départ dans la réalité, on sera fatalement amené à la conclusion que la vieille prophétie du chapitre xix a été retouchée sur l'impression des événements du principal de Jonathan.

M. Havel passe sans s'y arrêter sur *Es.* xxi. Les v. 14-17 sont très obscures et ne nous intéressent pas autrement ici; mais le commencement du chapitre est d'une clarté parfaite. Comme aux chapitres xiii-xxi, il y est question de la prise de Babilonne par les Mèdes et les Perses en toutes lettres. Rien n'indique qu'il faille ne pas le prendre au sens propre.

Le chapitre xxii par contre, surtout la deuxième partie, a beaucoup plus d'intérêt pour M. Havel. Le prophète y annonce la chute de Senna et l'élévation d'Éliakim. Senna représente le grand-prêtre Ménélas, Éliakim son successeur Alkimos. Cette thèse repose sur une étrange erreur d'exégèse. Pour que Senna et Éliakim puissent servir de types pour Ménélas et Alkimos, il faudrait au moins qu'ils eussent rempli antérieurement les mêmes fonctions. Or M. Havel qualifie Senna de grand prêtre, et c'est en cette qualité qu'Éliakim lui succède. M. Havel oublie que Senna est qualifié dans le texte de *ha-saba asher al ha-bait*, ce qui, n'en déplaise à saint Jérôme et à son professeur d'hébreu, n'a jamais de la vie signifie grand prêtre, mais préfet du palais. Senna est appelé l'opprobre de la maison de son maître (v. 18), et son successeur Éliakim (v. 22) est chargé, non pas du service du temple, mais de la chef de la maison de David. Si, au v. 20, il est appelé par Jérahb parlant par la bouche du prophète, « mon serviteur », cela ne prouve nullement qu'il ait été grand prêtre ou même prêtre, c'est un simple témoignage de fidélité que la divinité lui décerne. Il ne s'agit de rien d'important. Il *don.* xix, 1-2; il est clair que le *ha-bait* du v. 1 n'est pas identique avec le *ha-bait* du v. 2. Voici la traduction exacte de ce passage : « En entendant ces paroles, le roi Ézéchiàs déchira ses habits, revêtit un cilice et se

rendit dans la maison de l'Éternel; et il envoya Éliakim, le préfet du palais, le scribo Sehnai et les anciens des prêtres, revêtus de robes, vers Beale, fils d'Amos, le prophète ». Il *Chron.*, xxi, 13 ne prouve absolument rien. Il y est question d'un certain Asaria, *asqiel bet-hadlakim*, désigné plus haut v. 10, sous le titre de *kak-hen hayash le bet Zaduk*, prêtre en chef de la maison de Sadok, tandis que dans *Es.* xxi, 45, 22 il est question de l'intendant du palais royal. La transposition imaginée par M. Havet manque donc de base et constitue un exemple frappant des écarts d'imagination et d'exagération auxquels l'esprit de système peut conduire. L'authenticité du fragment en question est hors de doute¹.

Nous arrivons maintenant à un morceau important, *Es.* xiv-xvii, « qui est avec la fin du chapitre xix, ce qui, dans le premier Ésaïe, donne l'impression la moins contestable d'un événement du iv^e siècle. » M. Havet n'est pas le premier qui ait exprimé cet avis. Vârlinga y a vu une prophétie relative à des événements du iv^e siècle. Et Vatke, dans sa curieuse et importante *Théologie biblique*², exprime le même sentiment. Il est vrai que plus tard, dans son Introduction, il a fait remonter ces chapitres jusque vers le milieu du iv^e siècle. La principale preuve sur laquelle s'appuie M. Havet est l'identification de la ville forte nommée, xxv, 2, 3, 42; xxvi, 5; xxvii, 10-13, avec l'Akra, la citadelle syrienne de Jérusalem, qui tomba entre les mains de Simon Macchabée. Cette interprétation se heurte contre des difficultés insurmontables. D'abord, dans le passage xxv, 42, il est question, non de l'Akra, mais d'une forteresse moabite; le premier des murailles ne peut se rapporter qu'à Moab dont l'écrasement est annoncé aux v. 10-11. C'est à la même forteresse qu'il est fait allusion dans les trois autres passages xxv, 2-3; xxvi, 11; xxvii, 10-13; cp. xxv, 42 et xxvi, 3. C'est à Moab que le prophète en veut tout particulièrement tout le long de ce discours. Ce n'est pas tout : cette forteresse ennemie est détruite à jamais et

1) Cp. pour l'authenticité des bédians d'Ésaïe et de Jérémie, II *Reu.*, 10, 83-85, t. v, 67.

2) *Biblische Theologie*, I *Theil*, für Religion des Alten Testaments, Berlin, 1831, p. 556, note 2.

ne sera pas relative : xxiv, 2; cp. v. 12, xxvi, 8. Or le premier livre des Maccabées ne suit rien d'une destruction de l'Akra après que Simon y fut entré. Le récit de Josephus sur lequel M. Havel s'appuie est stupide et résulte d'une méprise¹. L'unique raison alléguée par lui n'est donc pas solide du tout. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait absolument rien de vrai dans sa thèse. Il n'en est rien, avec la plupart des critiques modernes, très bien vu que les chapitres xxiv-xxvi du livre d'Ésée ne sont pas authentiques et que, dans tous les cas, ils sont postérieurs à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. Le caractère apocryphique de ce singulier morceau, malheureusement si obscur parce que l'auteur procède par allusions à des événements que nous ne connaissons pas, et sa théologie (cp. surtout xxiv, 21-23; xxv, 6 s.; xxvi, 19; xxvi, 14) le rapprochent de Daniel. Quoique l'influence grecque ne se fasse pas sentir dans ces pages étranges et qu'il soit très douteux qu'on puisse y trouver une allusion aux conquêtes d'Alexandre le Grand², je préférerais descendre vers le iv siècle, plutôt que de remonter vers le iv^e ou le v^e. Mais ce n'est là qu'une simple appréciation, que je ne saurais appuyer de preuves certaines. On comprend que ce n'est pas un morceau aussi désespérément obscur qui ait dû former l'une des colonnes de l'hypothèse de M. Havel. On sera très frappé de comparer l'assurance avec laquelle il se sert de ces chapitres pour l'établir avec la réserve des auteurs les plus autorisés.

Au chapitre xxviii, le prophète annonce la ruine d'Éphraïm. M. Havel, fidèle à son système de généralisation à outrance, et sans fournir la moindre preuve, le rapporte à la prise et à la destruction de Samarie par Jean Hyrcan. Il faut cependant remarquer que l'apostrophe violente du prophète : Hommes moqueurs, qui gouvernez le peuple de Jérusalem, etc. (v. 14 s.), est tout à fait incompréhensible dans un discours qui glorifierait le triomphe de Jean Hyrcan sur « l'éternelle rivale ». Nulle preuve non

1. Cp. Hering et Phil. *Handexegese*, art. JERUSALEM, VI, 254 s.

2. Smend, *Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft*, 1880, 161 s., avec point d'interrogation; Gomb. l. c., 142 s. est beaucoup plus affirmatif (chap. xxiv, 16 s.). Kuenen nia, avec raison, le vers. L. c., p. 99.

plus pour faire descendre au *v^e* siècle le chapitre *xxx*, Ariel, Ariel! Rien non plus dans les chapitres *xxx-xxxi* qui passent à la même époque par simple voie de généralisation. Les chapitres *xxix-xxxi* ne sont pas authentiques¹; mais M. Havet n'a pas fourni à l'appui de sa thèse la preuve qu'on était en droit d'attendre, et cependant ici M. Cornill se rapproche sensiblement du *v^e* siècle, puisque selon lui ces chapitres, ainsi que d'autres fragments secondaires, tels que *Ez.* ii, 2-4; iv, 5-6; xi, 10-20, 2, ont été écrits vers 250.

M. Havet aurait eu beau jeu, s'il n'avait pas pris les chapitres *xxx-xxxi* en bloc au lieu de s'attacher au chapitre *xxxi*. Il aurait pu faire remarquer que l'eschatologie de ce chapitre se rapproche de celle du *v^e* siècle; que son auteur n'a pas écrit pour le simple plaisir de faire un exercice d'hébreuistique, mais qu'il avait en vue une situation politique précise; que cette situation est grave: le dévastateur fait son œuvre; le pays est dans le deuil et languit; Israël en est encore à espérer en Dieu, attendant que le Seigneur se lève, que les nations se dispersent et que leur haine soit moissonnée. Le temps de la sécurité viendra pour Sion; les pécheurs et les impies dans la ville trembleront: leur péché consiste à se laisser gagner par des présents corrompueurs, à participer au mal qu'ils voient faire, à être les complices de ceux qui ourdissent des complots sanglants. Le Livre des Psalmes est rempli de plaintes analogues. De plus, les ennemis étrangers pressurent le peuple; ce temps est un temps de terreur. Mais l'Éternel est le juge, le législateur, le roi: c'est lui qui sauvera Israël. Il va se lever, se redresser, montrer sa grandeur. Nous connaissons suffisamment cette situation par le psaume. La révolte n'a pas éclaté encore, mais elle couve sous la cendre. C'est Israël qui, par la bouche du prophète, gémit, prie, espère, en attendant que, poussé à bout, il perde patience, et, les armes à la main, se redresse contre l'oppressé syrien. S'il y a des passages datant du *v^e* siècle dans le livre d'Ésaïe, il faudrait mettre le chapitre *xxxi* dans ce nombre.

1. *Esai.* *Leqimêrê* p. alt. Wissenschaft, IV, 258 a.; 1890; Köpfer, I, 2, 83 a.; Cornill, I, 2, 144.

Je n'insiste pas sur le chapitre xxxiv. Si M. Cornill trouve que l'époque de ce morceau est facilement reconnaissable, c'est qu'il le rattache au chapitre xxxv¹, qui date évidemment de l'exil. En réalité, il n'y a pas de lien entre les deux pièces². Mais alors je ferai remarquer que la date du chapitre xxxiv, une tentative engagée contre Édom, devient incertaine, que le caractère apocalyptique du morceau se rapproche de celui du chapitre xxxiii, des chapitres xxiv-xxvii, et que Jean Hyrcan III aus Edomites une guerre d'extermination.

Jérémie ne nous arrêtera pas bien longtemps. Le premier argument de M. Havel contre l'authenticité du livre qui porte son nom, toujours pris en bloc, est le silence des livres des Rois, où le prophète n'est nulle part nommé, malgré l'importance du rôle qu'il joue dans les affaires du pays. Cette preuve n'a pas de valeur. Nos livres des Rois ne sont que de très maigres extraits d'ouvrages beaucoup plus complets. Leur silence au sujet de Jérémie peut être l'effet d'un simple hasard ou provenir précisément de ce que les détails biographiques abondent dans le livre même du prophète. De tous les prophètes dont nous possédons des écrits, il n'y a qu'Ésaïe qui figure dans les Rois, ce qui n'a pas empêché M. Havel de mettre son livre en bloc au n° six³. Nous sommes très bien renseignés sur le compte de Jérémie par les nombreux détails que son livre contient, fragments biographiques qui ne sont pas de la main même du prophète, mais d'un rédacteur. Il est vrai que M. Havel déclare qu'ils sont aussi invraisemblables que dramatiques. Mais outre qu'il ne donne pas de preuves, ceci est affaire d'appréciation, et ici encore on a tort de prendre la chose en bloc.

Ensuite, dit M. Havel, il n'est jamais question de la destruction du royaume de Juda et de la ruine de la ville et du temple chez Jérémie, ni ce n'est dans deux morceaux empruntés au livre des Rois et connus à la prophétie, chapitres xxxix et xl. Au contraire, Jahveh dit expressément, et il le répète plusieurs fois

1) Cornill, l. c., 414.

2) Ruken, l. c., 91; Rance, Les Prophètes, II, 170 s.

(iv, 75 s.), qu'il épargnera sa ville et ne la détruira pas. On se demande vraiment avec quels yeux M. Havel a lu Jérémie. Au chapitre iv, 27 s., le prophète annonce la ruine du pays et de Jérusalem. La seule réserve qu'il fasse, c'est que la dévastation ne sera pas complète. C'est la reproduction de cette idée très répandue chez les prophètes, que Jahveh laissera subsister un reste, le germe de la nouvelle nation purifiée par l'épreuve et restaurée par la grâce de Dieu. Mais de là à prétendre qu'il n'est pas question dans Jérémie de la ruine de la ville et du temple, il y a loin. C'est le contraire qui est vrai. Le livre de Jérémie est tout plein d'ores lamentables événements. Tantôt ils sont en perspective, tantôt présumposés. On n'a pour les citations que l'embaras du choix. Voyez, par exemple, vi, 1 s.; vii; ix, 9 s.; x, 18 s.; xiii, 1 s.; xv, 1 s.; xvi, 1 s.; xvii, 3 s.; xix, xxv, xxx-xxxv, xxxvi, 1 s., etc.

Ensuite M. Havel prétend que les perspectives d'avenir sont trop belles pour l'humble situation d'Israël au retour de l'exil, et en retour trop éloigné de la catastrophe pour que le prophète ait pu pointer l'un et l'autre. Nous retrouvons ici cette fautive idée, que les écrits des prophètes ne contiennent que la description de faits arrivés, tandis qu'en réalité les perspectives idéales y tiennent une grande place. Les textes cités par M. Havel, iii, 14 s.; xxi, 8 s., ne contiennent rien que l'idéalisme prophétique ne suffise à expliquer, ni l'espérance fréquemment exprimée par Jérémie de la réunion d'Israël et de Juda, ni l'idée de la conversion des païens (xvi, 19) qui ne se trouve, du reste, pas dans cet autre passage cité, xvii, 26. Jérémie n'a plus connu les misères de la restauration nationale et religieuse à l'époque du retour. Le récit symbolique du chapitre xxxiii, 7 s. est si peu destiné à décrire la rapidité avec laquelle le malheur d'Israël est changé en bonheur et en gloire, — vingt-cinq ans après Antiochus Epiphane, Juda s'est trouvé pour la première fois indépendant et a compté parmi les peuples (vingt-cinq ans, c'est long du reste) — que le prophète dépose le contrat de la vente du champ d'Aumot dans un vase de terre pour qu'il se conserve longtemps! Le prophète annonce, au moment même de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, la restauration future; mais au

long temps se passera jusqu'à ce que cet acte de vente, soigneusement conservé, témoigne, la restauration une fois accomplie, de la fidélité de Jahveh et de la véracité de son prophète.

Nous pourrions nous dispenser d'examiner en détail les chapitres xiii-xvi contre l'Égypte, puisque l'argumentation de M. Havel est tout à fait contradictoire. Nébucadnézar, dit-il, représente Antiochus Épiphanes; le pharaon Hophra, Ptolémée Philomator; No, Alexandre. Le grand argument de M. Havel, pour démentir l'inausultabilité de ces chapitres, pris en bloc, comme toujours, consiste à dire que Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte; ni pris le pharaon Hophra. Mais si Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte, ni pris le pharaon Hophra, comment le prophète aurait-il pu s'en servir pour types d'Antiochus Épiphanes et de Ptolémée Philomator? M. Havel, se contentant d'affirmer que la prophétie sur Sédon (xix, 7 s.) se rapporte à la conquête de l'Éthiopie par Pyrrhus, nous n'avons pas besoin de nous y arrêter davantage. Les chapitres xi-xii, sur la ruine de Babylone, tiennent en soi, mais sans fournir de preuves, de l'invasion des Parthes au milieu du II^e siècle. Il est certain que ces chapitres ne sont pas de Jérémie. On l'a reconnu depuis longtemps¹, mais la question est de savoir jusqu'à quelle époque il faut descendre. MM. Budde, Kuenen, Cornill les placent vers l'an 400, ainsi après la conquête de Babylone par Cyrus en 548, et la deuxième prise de la ville par Darius Hystaspis. M. Budde, parlant de l'authenticité des derniers versets du chapitre xi, relatifs à la mission envoyée par Jecémie à Seraïa, admet qu'un scribe du IV^e siècle a voulu remplacer, en composant les chapitres xxi, le texte falsé dans l'Euphrate de la condamnation de Babylone par la prophétie, et dont il regrettait la perte, hypothèse ingénieuse qui a séduit M. Kuenen. Mais je crois que, abstraction faite de la question de l'authenticité, douteuse à mon avis, de xi, 39-64, l'objection de M. Tiele subsiste en plein, à savoir qu'en l'an 400, longtemps

1) Cf. surtout Budde, *Ueber die Composition und die Quellen Jeremia's* (Jahrb. f. deutsche Theologie, 1876, p. 422 s., 527 s.). Il est curieux que dans la nomenclature des auteurs qui ont contribué à l'authenticité de Jérémie 50-51, M. Budde ait oublié Beros, 2^e Prophète, II, 184-185, 1876. V. Kuenen, Cornill, II, 30.

après Jérémie, il ne serait venu à l'esprit de personne de fabriquer sous le nom de Jérémie une prophétie dont le grand tuer serait de ne pas concorder avec la réalité historique. Car Babylone n'a pas été détruite, comme il est ici formellement annoncé : les Mèdes ne l'ont pas ruinée; le mattem-Lyrus (Kuenen) ne l'a pas mise en pièces. On ne nous fera pas croire qu'un écrivain postérieur, qui aurait nécessairement à quoi s'en tenir sur le sort de Babylone, aurait eu la malencontreuse idée de mettre Jérémie en contradiction avec les faits. Le vrai Jérémie avait été plus prudent. Il avait dit carrément aux Juifs, au risque de passer pour un mauvais patriote, — tout comme un Alsacien qui aurait tenu un pareil langage au lendemain de l'annexion — que cela durerait longtemps. M. Kuenen sent bien toute la force de cet argument. Il essaye de fortifier la position de M. Budde, en disant que loin de se livrer à un simple essai de rhétorique maladroite, la hui de l'auteur a été de raffermir chez ses contemporains, étonnés de la grandeur persistante de Babylone et ébranlés dans leur foi en la justice de Dieu, la conviction que la grande ville périrait. Dans quelle bouche plus autorisée que Jérémie pouvait-il mettre l'expression de cette conviction quand même? L'existence de prophéties non accomplies contre Babylone (ép. Es., xiii-xiv, 23; xix; et *passim*) n'était-elle pas une pierre d'achoppement? Il faut l'écartier en affirmant une fois de plus que la rétribution viendrait. Peut-être bien; mais alors il fallait s'y prendre autrement et ne pas désigner comme les exécuteurs de la vengeance divine Cyrus et les Mèdes. Les rapports littéraires de *Jéréme*, c.-à-d. avec les autres écrits de même genre, demandent donc une autre explication que celle de M. Budde; aussi bien M. Kuenen a-t-il raison de ne pas s'en prévaloir comme d'un argument décisif. Nous maintenons donc avec M. Reuss que ces chapitres datent au plus tard de 549, époque de la deuxième prise de Babylone par Darius, soit au plus tôt de 543, époque de la première conquête par Cyrus¹. Dans tous les cas ils ne contiennent pas la

1) Je vois souvent comme couramment les conquêtes d'Alexandre seraient postérieures à la composition de cet oracle, dans lequel il est question de la ruine de l'empire chaldéen par les Mèdes (v. *Supra*, II, 1, P. 1, II, 206, Berlin, 1892).

moindre indication qui puisse nous faire descendre au IV^e siècle, époque où Babylone n'était plus aucune importance pour les Juifs.

Après cela, M. Havel met en ligne un certain nombre de passages qui se rapportent aux derniers rois de Juda, mais ne s'accordent pas avec l'histoire de ces rois, telle qu'elle est donnée dans les Rois. Tout d'abord la prophétie contre Jojakim (xxv, 13-19), dont Jérémie annonce qu'il aurait la sépulture d'un âne, traîné et jeté loin de Jérusalem (op. xxvi, 30), tandis que le livre des Rois raconte « qu'il se coucha avec ses pères » et que les Chananéens, dans le texte grec, ajoutent même (II Cérén., xxvii, 8) qu'il fut enterré dans le jardin d'Issa. Comme dans l'idée de M. Havel, nos textes prophétiques ne contiennent que des prophéties *ex eventu*, il ne saurait être question ici de Jojakim; « mais nous connaissons un personnage illustre qui est mort ainsi ignominieusement et qu'on a laissé sans sépulture : c'est Ménélas, dont j'ai rappelé la fin tragique à propos du chapitre xxi d'Esée. On a donc là un nouvel exemple de ce que j'ai appelé les *transpositions des prophètes* ». Mais d'abord M. Havel néglige de tenir compte de ce fait que le prophète peut s'être trompé, que nous pouvons avoir ici un nouvel exemple de prophétie non accomplie, comme les oracles sur la destruction de Babylone, qui n'a pas été détruite. Puis, de deux choses l'une : ou bien il faut se croire Jérémie, et alors Jojakim, quoique mort dans son lit, selon les Rois, n'a pas eu de sépulture royale; fait qui aurait été passé sous silence dans ce livre; mais dans ce cas il n'y a pas de motif d'entendre Ménélas, quand le prophète dit Jojakim; ou bien Jojakim est mort dans son lit et a été royalement enterré, et alors il ne saurait servir de type pour Ménélas. De même, si ni xxi, 7, ni xxv, 5, et xxiv ne s'accordent avec l'histoire réelle de Sédécias, comment Sédécias pourrait-il représenter Alcime, et Tryphon par surcroît? Pour ne pas sortir du système, mentionnons encore l'hypothèse que Sallum (xix, 41) pourrait désigner Jason (II Macc., vi, 9) et que, pour y faire en-

sur l'histoire des Samaritains, xii, 5¹, M. Havet est obligé de supposer quelque fait analogue d'un Israélite, agité des Syriens, tué par des zélotes.

Passant à un autre ordre de faits, M. Havet prétend que l'histoire de la destruction du premier recueil des discours de Jérémie par le roi est une pure fiction. C'est ce qu'il faudrait pourtant démontrer. Quant à dire que l'esprit de la prophétie de Jérémie est tout à fait moderne (que le peuple, qui est en scène, souffre pour son Dieu; que les quatre premiers livres du Pentateuque, toujours pris au bloc, présentent une forme religieuse plus ancienne et que le *Deutéronome* est le plus moderne des cinq livres; qu'il les écrits prophétiques dont nous nous occupons ici présentent les traces d'une infiltration d'idées entre Grecs et Hébreux; que le spiritualisme d'un Esau et d'un Jérémie ne peuvent se placer qu'aux siècles de l'ère chrétienne, c'est accumuler une série de propositions sur lesquelles il n'est pas même nécessaire d'entrer en discussion.

La fin du chapitre est caractéristique, « Je ne veux pas oublier de dire qu'il y a au endroit (x, 3, sic) où Jahrah annonce qu'il va accomplir en Babylone toutes les paroles qui sont dans le livre de Jérémie. On ne peut guère avoir plus franchement que ce livre est une fiction. » M. Havet a sans doute en vue x, 60 « Oui, ce passage démontre l'authenticité, de quoi? du livre de Jérémie dans son ensemble? Pas le moins du monde, mais comme il est dit dans le texte de « tous les discours ci-dessus écrits contre Babel, » c'est-à-dire des chapitres 1-21!

Passons à *Ezéchiel*, et aux arguments nouveaux ou anciens qui nous sont annoncés. Au chapitre xvi, 61, *Ezéchiel*, dit M. Havet, met en lumière la soumission des Samaritains à Juda, accomplie sous le principal de Jean Hyrcan. Cependant il suit de xvi, 53 qu'à l'époque où ce discours était écrit, Juda n'était pas encore restauré. Du reste, nous ne savons rien d'une restauration de la Samarie et d'Édam. Nous sommes en pleine perspective

1) Cf. Roms, *Les Prophètes*, I, 545; Roms, I, 5, 243.

idéale; il n'y a pas lieu de chercher ici le reflet de faits historiques. La mention de Daniel, xiv, 14; xxiii, 3, ne prouve nullement que le livre de Daniel existât déjà à l'époque où ces chapitres d'Ézéchiël ont été écrits. Ézéchiël parla ii, 2; xii, 27; xxvi, 2, de la machine de guerre appelée bâlier, qui, au témoignage de Hérode, ne fut inventée que sous Denys de Syracuse, au l'an 400 de notre ère. Cette affirmation de M. A. de Rochas d'Aiglon tendrait seulement à prouver qu'il n'a pas connu le texte d'Ézéchiël. Et du passage dans lequel Jahveh dit qu'il multipliera les hommes comme les troupes aux jeux connerés, comme les troupes de Jérusalem lors de ses fêtes, il ne suit nullement qu'à l'époque où il a été écrit les fêtes fussent réellement célébrées, ni que Jérusalem et le peuple existassent.

Dans les pages suivantes, l'embarras de M. Havet est visible. Il s'agit des prophéties sur la prise de Tyr, réservées jusqu'ici, *Éz.*, xxiii, *Éz.*, xxvi-xxviii. Écote, dit-il, nomme Tyr emportée d'assaut et ruinée, et, au c. 13, Assour paraît être l'auteur de cette ruine. Assour désigne d'ordinaire la Syrie, mais on ne connaît pas de roi syrien qui ait pris Tyr. Ézéchiël dit que Tyr fut prise et détruite par Nébucadnézar. Écote et Ézéchiël parlent aussi de la conquête de l'Égypte. Le conquérant, non nommé dans Écote, est dans Ézéchiël Nébucadnézar. Or Nébucadnézar n'ayant jamais conquis l'Égypte, il faut entendre sous ce nom Antiochus Épiphane. Il en sera donc de même pour le conquérant de Tyr. Mais l'histoire est muette au sujet d'un siège et d'une prise de Tyr par Antiochus. M. Havet se tire d'affaire en invoquant *Éz.* xxix, 18, où l'insuccès de Nébucadnézar devant Tyr est constaté. Il y a donc eu cependant un siège de Tyr par Antiochus, dont l'insuccès explique le silence de l'histoire, et du reste l'histoire de ces temps nous est fort mal connue. Franchement ce n'était pas la peine de descendre en si bas et de supposer un siège de Tyr par Antiochus Épiphane, alors que nous savons de sources certaines que Tyr a été assiégée réellement et sans succès par Salmanassar et par Nébucadnézar ! De plus, s'il est permis, ici, de raisonner comme le fait M. Havet, tout à coup en opposition avec tout son système, il faut admettre que, dès que Tyr a été seulement menacée, les

espérances des prophètes se sont enflammées par les souvenirs du passé, que ceux de Juda se sont enivrés d'avance du spectacle de la prise de Tyr, de quel droit M. Havet rejette-t-il l'opinion que les prophètes ont pu annoncer la prise de Tyr par Salmannassar, la conquête de l'Égypte par Nébucadnézar, d'autres événements encore, sans qu'ils se soient réellement produits? Qui ne voit que cette seule concession sape par la base tout le système de M. Havet, puisque les discours des prophètes ne sont plus nécessairement ni toujours la décalque de l'histoire? Il y a plus, si Nébucadnézar n'a jamais conquis l'Égypte, qui donc pourrait jamais décrire qu'il représente Antiochus Épiphanes, qui, lui, a réellement conquis l'Égypte?

On nous dispensera d'insister sur les arguments tirés de l'esprit du livre; ils ne sont pas plus concluants que précédemment.

Les petits prophètes fournissent encore une assez ample moisson de données intéressantes. Celle, comme ses grands confrères, est mise au 1^{er} siècle. Mais, franchement, l'espoir de la réunion de Juda et d'Israël restaurés tous deux n'a-t-il été de rien que sous Jean Hyrcan? Que vient faire ici la mention de la maison de Jehu, et que peut-elle bien représenter par transposition? Un auteur du 1^{er} siècle aurait-il pu écrire, en parlant de Samarie: C'est le jour de fête de notre roi (v. 5), ou parler de la maison du roi (v. 1)? Le passage iii, 4, plaide absolument contre M. Havet. Les *massébas* et les *terafim* y sont considérés sans arrière-pensées comme des objets légitimes du culte. Étaient-ils le cas au 1^{er} siècle? De plus, M. Havet ne tient pas compte de ce que le prophète a écrit en vue dans ce passage; il l'applique à Juda, à l'époque de l'interrègne dans la dignité du grand prêtre après la mort d'Achaz. Cela n'est pas permis, du moment que dans le système, c'est Israël qui représente les Samaritains. — Enfin, dit-il, *Ussur* annonce la ruine de Samarie. — Je crois bien; cela arriva en 723, par les Assyriens, sous Sargan. L'esprit du système obscurcit les passages les plus évidents. Que signifie au 1^{er} siècle la recommandation faite à Juda de ne pas imiter à Bet-Avon, de ne pas aller à Guilgal? Il y a bien des temps qu'on n'y allait plus et les Juifs

du 1^{er} siècle n'en avaient nulle envie. Le culte du taureau existait-il encore au 1^{er} siècle (viii, 3)? Y avait-il un roi à Shunmeron (x, 7)? Un prophète aurait-il aimé la chute de Juda de concert avec celle de Samarie au temps de Jean Hyrcan (v, 5)?

Le livre de *Joël* est de basse époque, mais M. Havet, là encore, s'est borné à affirmer. Il ne contient rien qui milite en faveur de son hypothèse.

Amos est vite expédié. Ce prophète parle de Kima et de Kessil (v, 8). M. Havet y voit une preuve de modernité. Il ne croit pas qu'au 1^{er} siècle, les Hébreux, si peu curieux, aient distingué et nommé les constellations. Et la culte des astres, de toute l'armée céleste, si répandue parmi eux, jusqu'à l'exil et même plus tard? Est-ce que des Juifs du 1^{er} siècle adornaient encore Kima et Kessil? Que vient faire à cette époque la mention de la maison de Jeroboam; vii, 9? *Amos*, v, 21 a, ne peut avoir été écrit à une époque où la loi régnait sans conteste comme au 1^{er} siècle. Quand, au 1^{er} siècle, Israël n'eût-il été déporté hors de sa patrie, vii, 17?

Chose singulière, M. Havet ne connaît à *Abdias* que quatre lignes, et cependant il aurait eu beau jeu lui.

Eichhorn a mis autrefois les cinq derniers versets à l'époque macchabéenne. Husig croit que le v. 29 oblige de descendre plus bas qu'Alexandre et pousse à l'expédition d'Antigone contre Ptolemée. Kuenen maintient la prophétie au 1^{er} siècle, mais M. Cornill la place aux environs de 312^e. On peut, croyons-nous, fixer les points suivants : 1^o la prophétie d'*Abdias* est postérieure à la destruction de Jérusalem (10 a.); 2^o la haine contre les Édomites est provoquée, sinon par leur participation au pillage et à la destruction de la ville, dont le prophète les accuse, dans tout les cas par l'occupation d'une partie du territoire après l'exil des Juifs (Ez., xxiv), de telle manière qu'ils s'étendirent jusqu'à Hébron (I *Macc.*, v, 65); 3^o, le prophète écrit à une grande distance de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, qui ne sont même pas nommés; il n'est pas fait davantage mention de la recon-

(1) L. c. p. 242.

truction du temple; ces faits appartiennent à un passé lointain; les ennemis du moment sont les Édomites, qui, par leur main mise sur une partie du territoire, provoquent ainsi constamment le patriotisme juif¹; le discours du prophète manque d'unité: Jérémie, xix et Abdias, i, 1-2 procèdent d'une même source commune. Le jour du châtiment d'Édom est proche; les peuples sont commia par Jahveh pour l'exécution du jugement; c'est la punition du crime commis par Édom contre Jacob, son frère malheureux. D'autre part, sans doute, sous l'influence de Joel, la perspective se développe et devient celle de la journée de l'Éternel sur tous les peuples (v. 10-17). On est d'autant plus étonné de la voir se restreindre à parler du v. 18. Les dévastateurs et les conquérants d'Édom sont tout à coup la maison de Jacob et la maison de Joseph — c'est-à-dire les Juifs —; ils s'emparent des montagnes d'Édom et se drapent de l'air dans toutes les directions; commentaire I Marc, v. On pourrait soutenir, non sans apparence de raison, que l'unique chapitre d'Abdias contient une ancienne prophétie contre Édom reprise au II^e siècle.

Rien ne prouve que le livre de *Josua* date nécessairement du II^e siècle. Pour *Micah*, nous ne rencontrons pas d'arguments nouveaux. Bethléhem en Juda étant la patrie de David, la Messie, comme son ancêtre sera issu, de la même petite ville (v. 4). Il n'y a pas à chercher plus loin. Que veut dire au II^e siècle la mention des rois d'Israël, i. 11? Le culte des haute lieux était-il alors le péché de Jérusalem et de Juda, i. 37? Qui sont à l'époque de Jean Hyrcan ces magistrats de la maison d'Israël et ces chefs de la maison de Juda qui ont horreur de la justice et haïssent Jérusalem avec du sang, Sion avec du crime, iii, 37? Que fait M. Havet, avec son idée du prophétisme, au II^e siècle, de ix, 12, où il est dit que Sion sera labourée comme un champ et que Jérusalem deviendra un monceau de ruines; la montagne du temple une hauteur laisée? Et de ix, 10 s., de v. 12, de vi, 6 s., de vii, 11? M. Havet est tellement possédé par son idée, qu'il passe à côté des plus grosses difficultés sans les voir.

1) Cp. Reuss, *Les Prophètes*, II, 300.

Nabum annonce la ruine de Ninive. M. Havel croit qu'il faut entendre par Ninive, Babylone ou Séleucie prise par les Parthes au ^{er} siècle. Le roi d'Assour, in, 18, serait encore le roi de Syrie. M. Havel prétend, pour appuyer son dire, qui, repartie aux temps antiques, la prophétie n'aurait aucun sens. C'est une profonde erreur. Mais de plus facile que de fixer l'époque du discours de Nabum. Le *terminus a quo* est la prise de Nô-Ammon (in, 8 v.), aux environs de 662, par Assourbanipal, et le *terminus ad quem* est la chute de Ninive, qui eut lieu vers 606, et non pas, comme l'admet M. Havel, en 621. A l'époque où Nabum écrit sa prophétie, la ruine de Ninive était imminente. Cependant ce n'est pas aux événements de 606 que nous pouvons directement le rapporter, parce qu'à cette époque les Juifs n'avaient plus affaire aux Assyriens, comme c'est encore le cas d'après le prophète (I, 12 v.; ii, 1 v.). Nous sommes donc ramenés à l'époque de l'expédition de *Cyaxares*, roi des Mèdes, contre Ninive vers 621. En ce temps-là les Juifs étaient encore tributaires de l'Assyrie. Tout cadre très bien, et il n'est pas besoin de chercher ailleurs !.

Pour ce qui est d'*Rabacuc*, M. Havel se contente d'affirmer. Il aurait pu apporter quelques arguments en faveur de sa thèse. On a fait remarquer déjà que le fragment n, 9-29, où les Chaldéens sont perdus de vue, provient d'une interpolation postérieure. Sans doute xii, 8, a été écrit peu après la bataille de Kerkemish, sous l'impression de l'apparition de la nouvelle puissance victorieuse qui succède aux Assyriens, mais les premiers versets du chapitre i, datent tout autant que ii, 9-29. Il y est question (i, 1-4) de violences dont le juif est victime de la part du méchant; la loi et le droit sont impuissants. Ces accents, cette opposition du *codig* et du *zacher* rappellent les psaumes. On sera frappé de la coïncidence. La polémique contre les idoles, ii, 18 ne serait pas déplacée à cette époque; les troubles de la domination assyrienne, l'environnement d'une partie de la nation par une puissance étrangère corruptrice, la révolte de l'iniquité et de la violence la dépasseraient bien. Il n'y a pas jusqu'à l'instance prière : « Eternel,

(1) V. Schrader, l. c., 328 s.; Kautzsch, l. c., 341 s.

ton œuvre, dans le cours des années accomplis-la! Dans ton souteaux, souviens-toi de ta miséricorde » ; ce cri angélique après la délivrance qui ne nous y reporte. Une vieille prophétie contre les Chaldéens a-t-elle été reprise et adaptée aux besoins de l'époque par un *midy*, un *hasid* du *iv* siècle? Du moment qu'on admet la postériorité de i, 1-4 : ii, 9-20, il n'y a pas lieu de s'arrêter, avec M. Cornill, à l'an 230 comme à une barrière infranchissable. Si les textes l'indiquent, il faut et on doit descendre plus bas, sans trop se soucier de l'historico du rabbin juif que nous connaissons à peine. C'est à cette même époque que je serais porté à mettre le cantique d'Habacuc (chap. iii). Je ne vois pas après la restauration d'époque à laquelle il conviendrait mieux (v. 12 s.; 16 s.; 18 s.). C'est l'esprit des psaumes de la période qui a précédé la révolte contre les Syriens. M. Cornill croit que ce cantique ne saurait être d'une époque tardive de la littérature juive, parce que le Ps. cxviii, 17-20, en dépend. Bien de plus facile à retourner que des arguments de cette sorte. Du reste, ce psaume ne daterait-il pas de la même époque que le cantique d'Habacuc?

Zophar a donné lieu aussi à des discussions très intéressantes, dont il résulte qu'une ancienne prophétie, de peu antérieure à la réforme de Josias, a été retravaillée surtout aux chapitres ii et iii après le retour de l'exil. Il vaudrait la peine de rechercher si l'an 230 est ici encore une limite infranchissable. Mais je ne puis, dans cette rapide revue, entrer dans l'examen d'une question qui à elle seule formerait le sujet d'un grand travail.

Nous arrivons à une autre série de livres prophétiques : *Aggée*, *Zacharie*, *Malachie*, auxquels vient se joindre Es., xl-xvi. M. Havet a le sentiment très juste qu'ils appartiennent à un autre âge que ceux qu'il a étudiés jusque-là. Or, comme il a placé ceux-ci au *iv* siècle, il ne lui reste d'autre ressource que de mettre ceux-là au *i*er siècle, aussi près que possible de l'ère chrétienne, à l'époque d'Hérode. Voyons *Aggée*. M. Havet s'appuie sur i, 2. Cependant il n'est pas dit dans ce passage que le temple est « abandonné », comme il traduit, dédaigné par les habitants, qui ne se souciaient pas de prendre part aux travaux de rénovation.

d'Hérode, mais qu'il est « en ruine ». Le chapitre n'est du reste défectueux. Le second temple, si peu comparable à celui de Salomon, sera cependant un jour rempli de splendeur. Comment? Voici ce que dit l'Éternel : « Encore un peu de temps, et j'ébranlerai les cieux et la terre, la mer et le continent; et je mettrai en mouvement toutes les nations, et les frères de tous les peuples arriveront, et je remplirai cette maison de splendeur. » C'est donc grâce à la conversion des païens, à la suite d'une intervention miraculeuse de Dieu, que le temple retrouvera son antique magnificence. Il n'est nullement question de l'entreprise d'Hérode. Nulle part, du reste, la reconstruction du temple, dont il est question dans ses chapitres, n'est l'œuvre du roi. C'est le peuple qui est appelé à l'œuvre. Puis, comment Zorobabel, qui joue un si petit rôle à une si humble époque, pourrait-il servir de type pour Hérode? Qui aurait pu deviner ces choses? Par surcroît, la prophétie d'Aggée est garantie par *Isaïes*, iv-vi, de sorte qu'il ne peut y avoir de doute.

Quant à *Mébuché*, M. Havet est bien obligé par son système de faire abstraction des rapprochements les plus évidents avec l'époque de la restauration. Il prend aussi *Zacharie* tout en bloc. Nous en détachons d'abord les huit premiers chapitres. Le premier petit discours qu'ils contiennent, chapitre, i, 1-6, ne renferme pas un mot qui nous oblige à en suspecter l'authenticité ni la date inscrite au premier verset. Dans un deuxième discours également daté de la deuxième année de Darius, le prophète répond à ceux qui s'étonnent de ce que le jour de l'Éternel tarde à venir, de ce que les nations païennes jouissent d'une profonde tranquillité, bien qu'elles aient causé le malheur de Jérusalem. Patience! répond le prophète. Le temple et la ville seront restaurés; ils regorgeront de biens; son sera consolés, Jérusalem émue. Rien ici n'indique l'époque d'Hérode. La vision des quatre cornes et des quatre forgerons est mal interprétée par M. Havet (ii, 1-4). Il croit que les quatre cornes représentent les Assyriens, les Chaldéens, les Perses et les Macédoniens. Les forgerons seraient Nabuchodonosor, Cyrus, Alexandre, Pompée. Mais on ne peut pas dire que les Perses aient dispersés Juda et Jérusalem. C'est le

contraire qui est vrai, ce terme ne s'applique pas même bien aux Syriens. L'auteur a « vu » les événements qui ont amené l'exil des deux royaumes. Les quatre cornes ne sont pas autre chose que le symbole des puissances ennemies qui ont ruiné Jérusalem et Juda. Le nombre quatre représente la totalité, comme on parle des quatre coins de la terre, des quatre vents du ciel (s. 10) : les quatre forgerons sont le symbole du châtement divin qui frappe les coupables, le nombre quatre étant amené par le parallélisme. Le sens de la vision est tout général. Les quatre forgerons apparaissent au même temps, de même que les quatre cornes, et non successivement. Le peuple a été maltraité : il n'a pas eu encore sa revanche, mais il l'aura (i. 13). La vision du charbon, ii, 5-17, contient une simple perspective prophétique : « La nouvelle Jérusalem sera tellement peuplée, qu'il ne saurait être question d'en délimiter l'enceinte. » Dans la vision relative au grand prêtre Josué, rien n'indique la nécessité d'une transposition, ni que le prophète raconte des événements de l'époque d'Hérode. Un commentaire aurait été nécessaire même pour les contemporains. Comment dans un chapitre, qui raconterait sous des noms et des couleurs d'emprunt des histoires du règne d'Hérode, l'auteur aurait-il pu dire, en parlant d'Hérode, qui est roi : « Voici, je suis comme le Rejeton, » c'est-à-dire Hérode ? (ii, 1-10).

L'étrange explication que M. Havet donne du chapitre iv se borne au v. 11 : « ce sont les deux fils de l'huile, qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre. » M. Havet y voit la description figurée d'une présentation, qu'il suppose, des deux fils d'Hérode, issus de Mariamme, au peuple dans le temple, après leur retour d'Italie. Seulement les « fils de l'huile » ne sont pas les fils de l'oint (Hérode), mais eux-mêmes les deux oints. Il a été question de l'un au chapitre précédent, c'est le grand prêtre ; l'autre figure en toutes lettres au chapitre iv même : c'est Zorobabel qui a entrepris la reconstruction du temple. Que signifiaient à l'époque d'Hérode les humbles choses (les petits ornements) qu'il ne faut pas mépriser (iv, 10) ? Et ce n'est pas sur l'obscur chapitre vi, 9-13 qu'on pourra bâtir une hypothèse aussi aventureuse. Les chapitres vii-viii sont tellement en situa-

tion qu'il ne saurait y avoir de doute ni sur leur époque ni sur leur authenticité (vii, 3, 5, 7).

Je ne puis entrer ici dans la difficile question de Zacharie, ix-xi; xii-xiv; mais M. Havet n'en a pas fait avancer l'interprétation. C'est toujours le même système, la même élastique méthode de la transposition prophétique, dont cette étrange affirmation fera bien apprécier la valeur : « Aggée et Zacharie enregistrèrent pour ainsi dire les événements comme ferait un chroniqueur, en les couvrant à peine par des expressions symboliques; mais on peut suivre ces événements dans leurs livres aussi facilement que dans Josèphe (196-194). »

Il est vraiment extraordinaire, que, pour le II^e Livre, qui doit aussi dater du règne d'Hérode, M. Havet n'ait pas tenu compte de tous les passages qui, dans les termes les plus clairs, se rapportent sans erreur possible à la fin de l'exil, et dont voici quelques-uns pris presque au hasard : xiv, 23 s.; xlv, 13; xii, 22 s.; xiii, 24; xiii, 24-28; xiv, 21 s.; xlv, 12-13; xxi, 6, 16; iii, 1 s.; 5-8; iv, 5 s.; II s.; xviii; ix; xli, 4; xii, 3; xiv. Du moment que telle est la situation décrite par le prophète, Babylone (xiii, 14; xvii), ne peut être que Babylone, Cyrus ne peut être que Cyrus (xii, xlv; xiv, 11; xviii, 12 s.). Quand M. Havet écrit (p. 191) : « Déchirée par l'anarchie, puis investie par les Romains, Jérusalem avait été tout près de périr et le temple avec elle », il oublie tous les passages dans lesquels le prophète fait allusion à la destruction accomplie du temple et de la ville. Ce n'est que pour avoir méconnu ce fait, que M. Havet rapporte xiii, 3 à la conquête de l'Égypte par les Romains, xiii, 13, où il est question de Babylone et des Chaldéens, à la réduction de la Syrie en provinces romaines et à l'expulsion des derniers rois syriens, xiii, 28, à la dégradation des Asmonéens, rois et grands prêtres, alors qu'il est question de l'exil.

L'idée énoncée chapitre xiv, 6 est tellement juive qu'on ne saurait songer à une infiltration de la pensée grecque. Et si, xiv, 1, M. Havet prétend que Cyrus n'est pas Cyrus parce qu'il n'est pas possible qu'un Juif ait appelé le roi de Perse l'oint de Jahveh, c'est qu'il méconnaît la signification de ce terme. Cyrus est envoyé

par Jahveh pour délivrer son peuple de l'oppression chaldéenne ; à ce titre il est l'oint de Jahveh. Que dire de cet argument, contre l'identité de Cyrus, que là où il est question de lui, il n'est point parlé de ce qui fut son œuvre capitale, de la destruction de l'empire chaldéen, ni de l'affranchissement des Juifs ? Mais tout le livre en est plein. Babel n'est pas même nommée. Mais voyez donc xiii, 14 ; xiv, xlv ; xxiii, 20, 2, (cp. xi, 1 2 ; xii, 23 2, ; xiv, 13) ! Il n'y est question que de la restauration du temple, dit M. Havet, où Cyrus n'était pour rien. Mais cette restauration n'était-elle pas le plus cher désir des exilés ? En voilà, je pense, assez pour démontrer que le *II^e Esdr.* ne peut dater de l'époque romaine. L'argument tiré de la pureté des idées religieuses n'est aucunement probant.

Il suffira d'ajouter au mot relativement à *Rz.*, xi-xviii. Qui-conque connaît la question du Pentateuque ne croira jamais que ces chapitres soient postérieurs au cycle sacerdotal, qui lui-même écrit antérieur au *Pentateuque*. D'autre part, je ne sais pourquoi le fameux fragment sur Gog et Magog doit appartenir à l'époque romaine.

Le livre de *Daniel*, dont il est encore question, appartient à un genre littéraire différent. Je me contenterai de quelques courtes remarques. La pierre du chapitre ii est, selon M. Havet, l'empire romain. Il est cependant impossible que les termes dont se sert l'auteur en v. 44 puissent se rapporter à un royaume autre que le royaume messianique. Au chapitre vii M. Havet croit que les dix cornes de la quatrième bête représentent les dix princes macchabéens, en y comprenant Judas, et la quatrième bête elle-même l'empire romain. La petite corne qui s'élève au milieu des dix autres, qui prend figure humaine et bouche insolente, représenterait Hérode. On s'étonnera de ce que les dix princes macchabéens doivent appartenir à la quatrième bête, qui est l'empire romain. C'est que, dit M. Havet, ils se sont, dès le temps même de Judas, appuyés sur Rome. C'est là une bien étrange exegèse. Du reste, Hérode n'a jamais entrepris de changer les fêtes et la loi (vi, 25). Et comment M. Havet expliquera-t-il vi, 25 où il est dit que les Juifs seront à la merci de cette onzième corne pendant

un temps, deux temps et un demi temps (trois ans et demi)? L'essai de mettre le livre de Daniel aussi à l'époque d'Hérode n'est pas heureux.

M. Havet, ayant le sentiment que dans la critique des prophètes des difficultés très sérieuses n'avaient pas encore reçu de solution satisfaisante, a eu le mérite d'essayer une clef nouvelle, dont il se permettait qu'elle ouvrirait une bonne fois cette porte qui lui paraissait avoir résisté jusqu'ici. Seulement cette clef s'est brisée dans la serrure, et même on peut dire qu'elle y est entrée. La thèse de M. Havet est formulée d'une manière beaucoup trop absolue. En prenant des livres entiers au bloc pour en déterminer l'époque, il méconnaît la nature de ces écrits, auxquels beaucoup de manières se sont successivement employées. Son système des transpositions prophétiques peut servir à démontrer à l'importe quoi et n'a pas d'appui dans les textes mêmes : les écrits des prophètes sont transformés en autant de rébus indéchiffrables même pour les contemporains, rien n'indiquant que les personnages en scène ne sont que des prêtres-mages. La conception que M. Havet a du prophétisme, dont il élimine *a priori* tout élément prophétique proprement dit, est une source de graves erreurs, par le mélange constant de ce qui dans ces discours appartient au passé et au présent et de ce qui appartient à l'avenir. Sa thèse sur les rapports des prophètes avec la loi est aussi insoutenable que le sont ses idées sur les rapports des différents textes du Pentateuque entre eux.

Nous possédons, aussi en dehors du canon, des écrits de l'époque maccabéenne et des écrits de l'époque romaine, mais M. Havet n'en a pas étudié les rapports avec les prophètes; cependant il y aurait collision.

L'examen du livre sur la *Modernité des prophètes* ne peut que confirmer le lecteur dans l'idée que la critique moderne, telle qu'elle est représentée par les Reuss, les Ranan, les Wellhausen, les Kuenen, les Stade, les Cornill, les Budde, les Smend et tant d'autres, est dans la bonne voie. Le progrès, dans ces toutes dernières années, a consisté, ce me semble, même dans la fixation

plus précise de la date de certains livres ou fragments considérés jusqu'ici comme anciens, et maintenant relativement modernisés, que dans l'étude des remaniements considérables subis par les écrits des prophètes¹. M. Renan est sans doute trop conservateur à cet égard et M. Rousset partage les mêmes scrupules. On mutilait trop les prophètes à leur goût. M. Renan ne cesse de crier gare quand il est question d'interpolations modernes dans ces textes. C'est peut-être pourtant dans cette voie qu'il faut chercher. L'époque des écrits pourra s'enrichir encore de plus d'un passage. La liste en est déjà assez longue². Nul doute qu'elle ne s'allonge encore. Peut-être arrivera-t-on même à faire à M. Havet au moins cette concession, que j'ai essayée, que, si nous avons des psaumes machabéens en grand nombre et si le psautier même dans son ensemble date de cette époque, des fragments de la même époque peuvent s'être glissés, cependant en petit nombre, dans les écrits prophétiques. Cette thèse n'est pas neuve. Elle mériterait d'être reprise. Ce n'est certes pas ce que nous croyons savoir de l'histoire du canon juif qui pourrait nous empêcher de nous rendre à des preuves internes suffisantes. Ce ne serait pas un mince mérite si le livre de M. Havet remettait cette question à l'ordre du jour et donnait aux recherches une nouvelle impulsion.

L. Houx.

1) Cf. M. Vermès, *Remanèges*, 1872, 158 s., critique de *Le Christianisme et ses origines*; de M. Hirsch, tome III, *Le Judaïsme*.

2) Cornill, I, s., 313-344.

TROIS PLAIDOYERS EN FAVEUR DU BOUDDHISME

1. *Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des deux grandes écoles bouddhiques du Japon*, par Ryuzen Fujishima. Paris, Maisonneuve, 1889, 222 p., 160 pp. in-8.
2. *Caractères généraux ou Introduction à la doctrine du Bouddha Nichiren*, par Nichirōda bōichōin. Paris, Leroux, 1890, et, 120 pp. in-18.
3. *Essai sur la religion bouddhique*, par Augustin Chaboussou. Paris, Georges Carré, 1891, 254 pp. in-8.

« Je traite complètement des deux systèmes du Bouddhisme; la lampe seule sait que c'est le travail de six mois. Les graines du Bouddhisme sont semées en Europe; un jour viendra où ces graines germeront et feront épanouir les fleurs de l'intelligence. » C'est ainsi que M. Fujishima traduit lui-même quelques vers chinois de sa façon imprimés au frontispice de son livre; et, en réponse à ce chant d'espérance, qui est presque un chant de triomphe, un *Catéchisme bouddhique* paraît en 1890 (non en 1889) pour nous enseigner que la vraie religion est celle du Bouddha, et un *Kinn*, en 1891, pour nous démontrer que la philosophie bouddhique, entièrement conforme à la science européenne, doit devenir la religion universelle.

Ces trois publications ne sont d'une bien grande importance, ni par leur étendue, ni par leur valeur; seulement, elles répondent à un mouvement d'opinion un peu superficiel, mais réel, sorte de propagande bouddhique, très peu sérieuse au fond, mais assez tapageuse, et qui, si elle ne produit pas de profondes convictions, excite au moins la curiosité, et s'attaque d'ailleurs à des questions

toujours actuelles, à des problèmes toujours en discussion. Je commencerai par donner une analyse sommaire de ces trois écrits; après quoi j'examinerai un certain nombre de points particuliers qui y sont traités.

I. ANALYSE DES TROIS OUVRAGES

LE BOUDDHISME JAPONAIS. — Le livre de M. Fujishima a pour base un ouvrage japonais récent, déjà traduit en anglais par un savant Japonais qui a résidé un certain temps à Oxford où il a fait, en collaboration avec M. Max Müller, d'importantes publications. M. Benyû Nanjo. M. Fujishima nous le donne en français, augmenté de citations et de remarques personnelles. Après une introduction, dans laquelle il résume la doctrine du Bouddhisme, surtout au point de vue des sectes japonaises et de ses rapports avec les récents systèmes philosophiques d'Europe, il consacre à chacune des quatre sectes un chapitre comprenant deux sections, l'une doctrinale, l'autre historique. Cet écrit, hérissé de termes bouddhiques sinico-japonais avec leurs équivalents sanscrits, suivi d'un index où les mots sont rangés dans l'ordre de l'alphabet indien, n'est évidemment pas destiné au grand public; il s'adresse aux orientalistes qui doivent de la reconnaissance à l'auteur pour les renseignements nombreux condensés dans ce petit volume. Toutefois, ce n'est pas une œuvre de science pure: il a un caractère apologétique et même une sorte d'allure conquérante qui en fait presque un livre de propagande.

LES QUATRE QUESTIONNAIRES. — Il se compose de cent-soixante-deux Questions (dont la première est: De quelle religion es-tu?) réparties dans quatre sections: I. Introduction (Q. 1-6); II. Le Bouddha (Q. 7-66); III. La Doctrine (Q. 67-157); IV. La Confrérie des Élus (Q. 158-172). Il faut louer l'habileté de Souhadra-bhikshou; il a très convenablement habillé et quelquefois déshabillé le Bouddhisme; sans abandonner les doctrines fondamentales, il s'est arrangé de manière à gagner les non-croyants d'Europe en effleurant les croyants le moins possible. Il a ainsi réussi à nous présenter un Bouddhisme bien européanisé, bien occidentalisé,

et bien occidentalisé qu'on prendrait volontiers Soubhadra pour un Mikhaïl de Berlin ou de Paris plutôt que de Colombo ou de Candy.

Essai sur la philosophie bouddhique. — Les vingt-deux chapitres dont se compose le livre de M. Chabossau nous semblent pouvoir se classer dans trois sections. La première (chap. i-iv) est historique; la deuxième (chap. v-xv) est purement philosophique. L'auteur y expose, à sa manière, le système bouddhique; aussi les titres de tous ces chapitres sont-ils des mots sanscrits empruntés à la terminologie du *Tripitaka*, sont deux tentatives : celui du chapitre xiii, *La Souffrance*, parce que c'est une idée que tout le monde comprend, et celui du chapitre vi, *L'Évolution philosophique*, parce qu'il ne correspond à rien dans le Bouddhisme; malgré tout ce qu'en peut dire l'auteur, la troisième section est relative aux rapports du Bouddhisme avec les autres systèmes religieux, à son influence passée, présente et future.

M. Chabossau nous entretient d'« œuvres hyperphysiques », d'« ambiances », d'apparence « ultime », du « pourchas de la cause », etc. Je comprends bien que, lorsqu'on parle philosophie et Bouddhisme, on est parfois tenté d'employer des expressions qui ne sont pas du langage courant; mais ce n'est pas une raison pour défigurer les mots de la langue, les prendre à l'envers, en forger de nouveaux et parler en énigmes de choses très simples ou la métaphysique n'a que faire. « La philosophie bouddhique n'a cure des accidents de sexualité et de rythme annuel » (p. 195). — « Que dites-vous? Comment? Je n'y suis pas... Vous voulez, Aïe, me dire qu'il fait froid : que ne dites-vous : Il fait froid? — Vous voulez, M. Chabossau, me dire que la philosophie bouddhique ne tient compte ni du sexe ni de l'âge; que ne le dites-vous? et pourquoi ne parlez-vous de « sexualité » et de « rythme annuel »? L'expression « n'avoir cure » fait très bien dans une fable de La Fontaine, beaucoup moins bien dans un livre de philosophie. Que dire de la discussion qui « se péronnise très acroche » de la « cognoscence intégrale » et de la « cogitation intime » de l'enfant européen qui « radioéme » à la manière d'un ivrogne? En voyant ce qui s'imprime aujourd'hui dans « l'œuvre

que l'on vante Lardée : on se demande si la langue française est proche de son « ultime » jour, ou si elle va rétrograder jusqu'à Honnart.

II. QUESTIONS DIVERSES

Je passe maintenant aux diverses questions que je me propose d'étudier, non d'une manière générale et à fond (ce qui m'entraînerait beaucoup trop loin, mais seulement au point de vue des ouvrages dont j'ai à rendre compte.

Religion ou philosophie? — Le Bouddhisme est-il une religion ou une philosophie? Il est l'un et l'autre, répond Souhhadra, dans une note ajoutée à la Question 1. — M. Fujishima voit aussi dans le Bouddhisme une philosophie et une religion; mais, si je sais bien sa pensée, c'est surtout dans les deux dernières notes japonaises, celles de la « Terre pure » qu'il voit l'élément religieux du Bouddhisme; c'est le culte d'Amida qui, pour lui, sauve l'école de Gakyamouni du reproche de n'être qu'une philosophie (p. x-xi). Selon M. Chaboseau, le Bouddhisme « n'est rien autre chose qu'une doctrine philosophique et morale, sur laquelle s'est greffé, à une date peu éloignée des origines, un système de métaphysique, et, en principe, il n'a jamais présenté aucun des caractères constitutifs d'une religion » (p. 69). Gakyamouni ne fut certainement qu'un philosophe; mais son école est devenue une manière de religion, dans laquelle ce qu'il y a de plus religieux est ce qu'il y a de moins bouddhique.

Orthodoxie. — Cette religion, comme toutes les autres, une orthodoxie et une hétérodoxie, au moins selon M. Fujishima. « Nous ne donnons, dit-il, le nom de Bouddhisme orthodoxe qu'à celui du Japon » (p. xi). Voilà une déclaration qui n'est pas précisément faite pour combler du joie Souhhadra-phikakou et ses confrères singhalais dont le zèle japonais paraît complètement oublier l'existence; car il énumère le Bouddhisme indien, qu'il a disparu depuis longtemps, le Lamaïsme tibétain, le Bouddhisme chinois (p. x), sans dire un mot du Bouddhisme de Ceylan, du Birma, de Siam, du Cambodge, qui fait cependant une certaine

figure dans le monde et a même la prétention d'être le Bouddhisme authentique. Est-ce pour cela qu'il est passé sous silence?

On pourrait demander à M. Fujishima si c'est le Bouddhisme japonais tout entier qui est orthodoxe, ou seulement une portion et laquelle. Car il y a deux sectes au Japon : les deux dernières se distinguent de toutes les autres par des particularités notoires. Ainsi la douzième, qui est la « vraie », ne prescrit pas de « quitter la famille et l'abandonner les devoirs d'ici-bas afin de parvenir à Bouddha »; les prêtres de la secte ont la permission de se marier et de manger du poisson et de la viande (1) (p. xxviii et 142). Mais cette secte elle-même s'est ramifiée en dix branches. Du reste, elle compte vingt-cinq mille temples et trente mille prêtres : la moitié de la population y est attachée. Ou est l'orthodoxie? dans l'une des dix manifestations de la douzième secte? ou dans les dix? ou dans les deux sectes réunies? M. Fujishima n'a pas jugé à propos de s'expliquer clairement sur ce point. — Glissons, n'appuyons pas.

Scandhva-bhikshān ne s'inquiète pas de sectes ni d'orthodoxie; avec une sérénité inaltérable il nous prêche un Bouddhisme qui ne connaît aucune discordance. — M. Chaboseau parle quelquefois d'orthodoxie; mais, pour lui, l'orthodoxie, « est l'interprétation qu'il donne de la doctrine de Gotama ».

Ésotérisme. — Terme « scabreux », dit M. Chaboseau. C'est un mot grec qui désigne une chose grecque. Les idées des Hellènes sur l'omnipotence de l'État et la fureur des partis politiques obligeaient les philosophes à tenir secrète, sans la répandre au dehors, telle ou telle partie de leur enseignement. Rien de pareil n'existait dans l'Inde où l'on pouvait prêcher ses idées et les appliquer sans craindre la censure. Il est certain que Çakyamouni n'avait pas une doctrine secrète et une doctrine publique, un enseignement « intérieur » distinct de son enseignement « extérieur ». Cependant M. Fujishima nous parle d'*ésotérisme* et d'*exotérisme* à propos de la huitième secte japonaise, née un mois dix siècles après Gotama. Il faut avouer qu'on avait mis du temps à trouver le secret du Bouddhisme. D'autres auteurs parlent aussi d'*ésotérisme*, traduisant par là le terme sanskrit *gohya* (*tegun-*

due), qui se trouve dans le titre d'un certain nombre d'ouvrages du Kaniokou « terme rendu en tibétain par *gyang-ra* et en chinois, par le caractère *Aloua* qui est la 96^e clef et désigne la noirceur, la profondeur. — Les ouvrages dont il s'agit sont dans le *Hygud*, c'est-à-dire dans la partie la plus récente des Écritures tibétaines. Il existe aussi dans la littérature bouddhique du sud certains commentaires au second degré qui prétendent donner une interprétation accréditée de la section la plus récente du Tripi-taka, l'*Abhidhamma*. Il ne faut pas voir dans tout cela autre chose que les élucubrations de certains docteurs; mais les Bouddhistes européens tiennent absolument à l'éclectisme parce qu'il leur donne le moyen de fausser le Bouddhisme à leur guise.

Çakymouni a-t-il existé? — Cette question n'existe pas pour Souhadra-Bhikshou, qui raconte la vie du Bouddha sans émettre le plus léger doute, mais aussi sans citer aucun trait légendaire. M. Chaboseau pose la question sans la résoudre et se borne à « résumer la vie de Çakymouni telle qu'on la trouve dans les livres canoniques de la religion qu'il a fondée ». M. Fujishima ne peut admettre que cette vie soit un mythe; il reconnaît cependant que la « légende » a pu s'ajouter aux « données de l'histoire »; mais il pense (et je pense avec lui) qu'il y a là une « personnalité... sans laquelle la prodigieuse expansion de la religion nouvelle reste inexplicable ». Après tout, la non-existence de Çakymouni serait démontrée qu'il en prendrait aisément son parti. La doctrine attribuée à ce personnage est la vérité; cela suffit : c'est pour cela qu'il lui « donne sa loi ».

Athéisme, panthéisme. — Les vrais Bouddhistes sont athées, « Comme leur éthique... et leur philosophie ont pu être entièrement élaborées sans le secours de l'hypothèse théiste, ils ne peuvent concevoir que l'on puisse concevoir une idée telle » (p. 114), dit M. Chaboseau qui considère le terme *Çanyakia* (le *Vida*) comme l'expression juste et vraie de cet athéisme. Il est d'accord avec Souhadra qui déclare (p. 68, Q. 95) que « les Bouddhistes rejettent absolument la croyance en un Dieu personnel. » Écoutez maintenant M. Fujishima (pp. xxiii-xxiv). « Toute vraie philosophie, dit Schopenhauer, est essentiellement athéologique.

Hile ne sait rien d'un Dieu personnel situé hors du monde; elle est donc, en ce sens athée ». La philosophie du Bouddhisme répond exactement à la proposition de Schopenhauer, elle laisse de côté ce que tant d'autres systèmes, inspirés surtout par l'esprit théologique, se proposent comme leur objet dernier, à savoir la détermination des rapports du monde avec un Dieu personnel. — Schopenhauer, « qui partage avec son compatriote Wagner, autre bouddhiste, le privilège d'être hyperboliquement vilipendé surtout de ceux qui ignorent ses œuvres » (*Essai*, p. 242), est donc le patron européen du Bouddhisme qui, du reste, sert de base de toute la philosophie allemande moderne. Car, ajoute M. Fujishima, « on peut dire que le système des Deux Véhicules est le panthéisme tel qu'on le retrouve dans certains systèmes de la philosophie moderne et contemporaine de l'Europe. Le Dhātātathātā (nature absolue) est au fond presque identique à la substance de Spinoza, au moi absolu de Fichte, à l'absolu sujet-objet de Schelling, à l'idée absolue de Hegel, à la volonté de Schopenhauer et à l'inséparable de Hartmann » (p. xxiii). Je ferai observer que ces rapprochements ne sont pas absolument nouveaux. Sp. Hardy avait déjà dit, en 1873, dans son *Manual of Buddhism* : « Le Bouddhisme ne concorde avec aucun autre système (sur l'origine du monde). Je ne connais pas de théorie moderne qui lui ressemble, à moins que ce ne soit celle de Jean-Gottlieb Fichte qui enseignait que « l'arrangement des sentiments et des rapports moraux, c'est-à-dire l'ordre moral universel, est Dieu ».

Les livres saints. — Les termes « Livres saints, Saintes Écritures » reviennent souvent dans le *Cācchānam*. S'agit-il donc d'une révélation divine? non, sans doute. « Il n'y a point de révélations divines » (Q. 75); évidemment, puisqu'il n'y a pas de Dieu. Mais quelle est l'autorité de ces livres qualifiés « saints »? — « Certes, nous dit M. Chabossau, les Bouddhistes ont leurs Écritures en grande vénération. Cependant, ils ne leur prêtent point ce caractère d'infalibilité absolue que les sectateurs d'autres cultes attribuent, par exemple, à la Thora, aux Évangiles, au Koran » (p. 90). Je crois que M. Chabossau se trompe;

la foi des Bouddhistes à leurs Livres sacrés est aussi complète que celle d'aucun croyant. Il n'y a point de Dieu, point de révélation divine, soit ! Le Bouddha n'est qu'un homme ; mais cet homme est arrivé à un degré de sagesse et de science qui en fait l'équivalent de Dieu, qui le fait Dieu. Son enseignement, qui est la vérité même, est infallible ; c'est celui que Dieu donnerait si Dieu existait. On n'a beau répondre : Dieu et la parole divine — en se forge un quasi-Dieu et un enseignement quasi divin qu'on vénère à l'égal de Dieu et de la parole de Dieu.

Le monde intermédiaire et moïque. — Par cela même qu'il n'y a pas de Dieu personnel, il n'y a ni Dieu créateur ni création. « Il n'y a pas de Dieu créateur, de la grâce ou de la volonté d'après l'existence du monde dépendrait... L'ignorance seule a inventé un Dieu créateur : les Bouddhistes regardent comme une insouciance la doctrine d'une création sortie du néant » (*Catéchisme*, Q. 93). Il faut s'entendre sur ce que l'on comprend par : création sortie du néant ? Qu'il y ait, dit Rosset, un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. « Rien ne peut sortir du néant, et Dieu n'est pas le néant : c'est l'être dans toute sa force, sa plénitude et sa perfection. Il est à remarquer que la notion de création est particulièrement déplaisante aux Bouddhistes ; ils ont absolument tenu à dépouiller le pauvre dieu Brahmâ de la part, pourtant bien petite, qui lui est faite dans la formation du monde. Car Brahmâ ne commença son œuvre qu'après avoir dormi dans l'œuf déposé au sein des eaux par Svayambhoun et en être déposé. Donc il fut précédé dans l'existence par Svayambhoun, par l'eau, par l'œuf ; s'il créa ensuite les êtres, une tradition, qui lui donne un certain nombre de collaborateurs en sous-ordre, diminue singulièrement son activité. Mais toute intervention créatrice offusque la pensée bouddhique. Qui peut se vanter de faire venir des êtres à l'existence ? « Tout naît et se développe par soi-même, nous dit le *Catéchisme* (Q. 95), en vertu de sa propre volonté [1], et conformément à sa nature et essence. » Mais ce monde, qui s'est créé lui-même (s'il est permis de prononcer le mot « créer ») est tout autre qu'il ne nous paraît. « Tel fleuve, par exemple, une feuille, si serré qu'il puisse s'offrir à nos

regards, n'est, pour qui l'étudie au microscope, qu'un réseau de filous entrelacées en mailles très lâches (*Essai*, p. 124), etc. etc. ». Non seulement ce monde nous trompe par des apparences mensongères; mais il n'est lui-même qu'un mensonge, un mirage. Il n'a pas de réalité; « la nature tout entière n'existe que dans notre cerveau » (*id.*, p. 128). C'est ce qu'on appelle *Mâyâ*. Le *Catéchisme* ne dit rien de cette *Mâyâ* qui paraît spéciale au Bouddhisme du nord, et qui, si elle n'est pas absolument étrangère au Bouddhisme du sud, dont s'inspire notre *Catéchisme*, n'y a pas pris le même développement. Mais, ce qui est bien dans l'ouvrage du Bouddhisme, et ce qu'il importe de retenir, c'est que la nature extérieure nous captive, nous séduit, nous enchante, nous enlève par mille liens qui nous attachent à elle et causent notre malheur.

Les périodes cosmiques. — Ce monde incréé, qui se impose lui-même, passé par deux alternatives de formation et de dépérissement qui embrassent des périodes immenses. M. Chaboseau voit, dans ces périodes, « l'évolution planétaire ». Je renvoie à son livre le lecteur curieux. Le Bouddha, qui savait tout, ne pouvait ignorer que « la Lune, loin d'être une étoile morte, ne se trouve encore qu'en son quatrième état, l'état minéral, tout au plus au début du cinquième, et que la vie végétale se développera à la surface de notre satellite, et que celui-ci tournera sur soi-même, seulement après que notre globe se sera allumé » (p. 112). A ma connaissance, Calyandani s'est simplement borné à suivre la lune de la dent de Rabou. Mais nous ne savons pas tout; il y a là un mystère que nous finirons peut-être par pénétrer; l'égotisme nous y aidera.

Tanhd (la soif). — Qu'est-ce donc qui produit les êtres et les incite à « naître et se développer par eux-mêmes » ? — C'est la *soif* (*Trichid* en sanscrit, *Tanhd* en pâli; de l'existence « la volonté de vivre, cause agissante de notre existence » (*Cat.*, t. I, p. 91). Cette volonté de vivre... est véritablement la force créatrice; c'est ce que les autres religions se représentent comme Dieu personnel » (*id.*, t. I, p. 87). Pour M. Chaboseau, *Tanhd* est « la dynamogénie ou tension divergente » (p. 162), opposée à la « tension convergente »

donc il sera question plus tard, ou plus simplement « l'individualité » (p. 181). Notez, et c'est un point sur lequel nous aurons à revenir, que cette « volonté de vivre », très ardente chez les êtres vivants, préexiste à leur première apparition; on a la « volonté » (je dirais plutôt « désir » : « volonté » n'est pas le mot propre) de vivre et d'exister, avant même d'exister et de vivre, puisque c'est cette volonté qui est cause de la naissance, qui crée les êtres.

Les cinq Skandhas. — Cette individualité, née de la volonté de vivre, provoque la formation d'organes nécessaires à la vie qu'on appelle « les cinq Skandhas ». M. Chahouan prétend que les Skandhas sont « orthodoxes » et remplacés, dans certaines écoles, par les *Upadhis* « schismatiques ». J'ignore sur quel telle assertion repose, et je ne crois pas qu'aucune école repousse les Skandhas. Ces Skandhas, simplement cités dans le *Catéchisme* qui les définit en bloc « une réunion de différentes forces inférieures et supérieures » (Q. 136), portent en sanscrit les noms de : 1° *Rûpa* : 2° *Vara*; 3° *Sandjogit*; 4° *Sanskâr*; 5° *Vidjnyâna*. M. Chahouan y voit : 1° « la face de Mayâ, les choses »; 2° la « perception » qui « invente la nature »; 3° la « représentation » qui « renforce le mensonge » créé par la perception; 4° « la composition qui l'adorné et l'anime »; 5° la « connaissance qui avidement possède ce fantôme et s'épuise à l'aimer » (p. 175-6). M. Fujishima, interprète des textes japonais, énumère : 1° la forme... constituée par les cinq sens et les cinq objets des sens; 2° la sensation; c'est d'éprouver plaisir, douleur, etc.; 3° l'idée; c'est concevoir le blanc et le noir, la longueur et la petitesse, l'homme et la femme, le rond et le carré, etc.; 4° les concepts, tous les composés qui existent en dehors de la forme, de la sensation, de l'idée et de la connaissance... l'action et le changement; 5° la connaissance, le roi de l'esprit (p. 78). Je pourrais essayer, de mon côté, des définitions et des explications en invoquant des textes, mais ce serait trop long et, d'ailleurs, je ne serais pas complet. La question des Skandhas est très difficile et exige une étude spéciale. Je rappelle seulement que le Bouddha répète à satiété que les Skandhas ne sont pas le moi. Or, d'après le *Catéchisme*, ils constituent la « personnalité »; ils sont « ce que les adhérents des religions euro-

péonnes appellant l'âme » (Q, 136). Ainsi Souhadra nous dit-il au même endroit que « la croyance en une âme immortelle... et en même temps personnelle... est regardée par le Bouddhisme comme une erreur. »

La Transmigration (Samsara). — Cette personnalité, sujette aux accidents que l'on sait, prend fin tôt ou tard, « lorsque l'organisme meurt », par la séparation des Skandhas. Mais l'individualité, c'est-à-dire la « volonté de vivre » provoque « une nouvelle combinaison des Skandhas », c'est-à-dire une nouvelle personnalité, après celle-ci une autre, et ainsi de suite indéfiniment. De là, une série d'existences successives qui porte ou saupente le nom de Samsara et que nous appelons « transmigration » ; on dit quelquefois « transmigration des âmes » ; mais « des âmes » est de trop. Car, ainsi que nous venons de le montrer, il n'y a pas d'âme selon les Bouddhistes ; ce que nous prenons pour l'âme n'étant autre chose que cette volonté de vivre, qui provoque toutes les naissances ultérieures, comme elle a provoqué la première.

Le Karma. — A l'époque où Michelet faisait son cours au Collège de France, on était de lui, une phrase qu'il aimait à répéter : « Le Christianisme, c'est la grâce ; la Révolution, c'est la justice ». Je la lui ai précisément entendu dire dans la suite de ses leçons à laquelle j'ai assisté, et qui, si elle ne fut pas la dernière, fut une des dernières. Il ajouta : « et la justice confonne la grâce » ; ce qui ne me paraît pas exact. Du reste, la comparaison de la Révolution et du Christianisme n'est guère légitime. Le Christianisme s'occupe sans doute de la vie présente mais il a bien plus en vue la vie future ; la Révolution ne se préoccupe que de la vie présente. La comparaison faite par Michelet devient admissible, si l'on substitue le mot « Bouddhisme » au mot « Révolution ». Ce qui caractérise le Christianisme, c'est la grâce, le pardon au conditionnel avec la justice ; dans le Bouddhisme, point de pardon, mais une justice inflexible. — « Comment peut-on exprimer, de la manière la plus brève, l'essence de toute la doctrine ? — Par le mot *justice*. Une justice immuable régit dans tout le domaine de la nature animée ou inanimée » (Gai., Q. 113). En effet, d'après le Bouddhisme, toute bonne action est nécessairement

récompensée, toute mauvaise action infailliblement punie, sans qu'il se fasse de compensation des mauvaises actions par les bonnes. C'est le Karma qui règle les destinées individuelles; il est « en que d'autres religions appellent la volonté de Dieu, la Providence ou la Destinée » (Q. 91); c'est l'ordre moral du monde... l'enchaînement de la Cause et de l'Effet, dans la sphère morale... » (Q. 96). Pour M. Chaboseau, Karma est « la formule algébrique par laquelle peut être évaluée la mesure selon laquelle l'être a réalisé ses virtualités... » (p. 179), « l'inhibition ou la tension convergente » (p. 182), Tanhâ étant, nous l'avons vu, « la tension divergente ». Car nos deux auteurs (dont l'un s'est visiblement inspiré de l'autre, ce que je ne dis pas par forme de reproche), établissant un lien entre Karma et Tanhâ. Le mot Karma signifie proprement « acte »; mais il désigne aussi la conséquence, le fruit de l'acte, et, par suite, le sort fait aux êtres en raison de leurs actes. C'est même dans ce dernier sens qu'on le prend le plus communément; on confond l'effet et la cause. Quant au Tanhâ, c'est la cause initiale des existences individuelles dont le Karma règle les conditions diverses. Je ne sais si la part faite à Tanhâ dans cette théorie est rigoureusement conforme à l'enseignement bouddhique. Car c'est *Aviâya* (l'ignorance), qui est ordinairement désignée comme jouant le rôle prêté ici à Tanhâ; certains textes l'attribuent aussi à Karma. Mais je n'ai pas le temps de m'arrêter à ces difficultés. Je suis nos auteurs.

Les cinq conditions. — Le Karma répartit les êtres, suivant leurs mérites, dans cinq conditions différentes; et les envoie soit dans le monde infernal (*Naraka*), soit dans le monde des fantômes (*Preta*), soit dans celui des animaux, soit dans celui des hommes, soit dans celui des dieux (*Boudd. jap.*, p. 73). — M. Fujishima, sans y insister beaucoup, ne dissimule rien de cette distribution des êtres qui gêne visiblement l'auteur du *Catéchisme* et celui de l'*Esprit philosophique*. M. Chaboseau ne s'en cache pas; il essaye de distinguer entre la transmigration et la métempsychose, comme Gros-Boné entre la compensation et la similitude : « La métempsychose, dit-il (p. 181), qui fait rétrograder l'homme dans le corps de tel ou tel de ses frères inférieurs en punition de tel ou tel crime,

n'est-elle pas incompatible avec l'évolutionnisme fondamental de la philosophie de Gotama? — Hélas! non. M. Chaboussou voudrait pouvoir mettre cette doctrine sur le compte des missionnaires; mais les faits sont là. Il se rabat sur l'écartisme; mais les textes sont précis et formels. Gotama lui-même a vécu animal, et plus d'une fois. Nos bouddhistes européens doivent être bien persuadés que parmi eux il en a dû leur échoir dans le passé et leur est réservé dans l'avenir.

Ciel et enfer. — Il est triste d'être animal; il est plus triste encore d'être damné. Est-il possible qu'un Bouddhiste, et même un être quelconque, soit damné? Nous lisons dans le *Catéchisme*: « 125. N'y a-t-il pas d'enfer, pas de ciel? — Non... » Comment? Non! — Mais que faites-vous des 27 étages du ciel où il y a tant de dieux divers, du ciel d'Indra où se rendent tant d'êtres qui ont éprouvé de bons sentiments envers le Bouddha, du ciel Toudhita, d'où Gotama, sous la forme d'un jeune éléphant blanc, descendit dans le sein de sa mère? Pourquoi comptez-vous enfin les huit grands enfers, et les trente-deux petits, — dont quelques-uns portent le nombre à 128, et même au delà? Le Bouddha n'a-t-il pas dit maintes fois que les bons vont au Svarga et les méchants dans le Naraka? Vous évitez ces mots « ciel » et « enfer » pour ménager les non-croyants et les croyants: car les non-croyants vous diraient: « Vous nous proposez une religion nouvelle, raisonnable, philosophique, et vous nous parlez de ciel et d'enfer! Adressez-vous à d'autres! » — Et les croyants diraient: « Vous nous apportez un ciel et un enfer nouveaux; nous préférons ceux que nous avons. Car nous croyons qu'en y va en vertu des jugements infailibles d'un Dieu qui est la science absolue, la suprême justice et l'amour infini, au lieu qu'en va dans les vôtres que poussent par nous ne savons quelle fatalité incompréhensible, à la suite d'existences prétendues dont on n'a aucun souvenir et aucune idée. »

Il est vrai que le *Catéchisme* corrige son inconcevable « non », en nous parlant de mondes obscurs et de mondes brillants. C'est jouer sur les mots; je ne m'attarderai pas à le prouver. A la question: Y a-t-il un ciel et un enfer bouddhiques? il n'y a qu'une

réponse à faire : Oui. Et cette réponse n'admet qu'une restriction : Ce ciel et cet enfer ne sont pas des demeures définitives. — On attache généralement la notion de perpétuité aux conditions de la vie future. Cette notion existait chez les Grecs et les Romains. *Sedes æternæque sedebit infelix Thebes* : *Ainsi, assis pour l'éternité, tel est le sort du malheureux Thèbe* ». Le Christianisme enseigne la vie éternelle et les peines éternelles; cependant, certains chrétiens prétendent que ce mot « éternel » appliqué aux peines ne doit pas se prendre à la lettre; d'autres admettent des peines temporaires et des peines éternelles. Je n'ai pas à discuter cette grave question; je me borne à constater que l'éternité des peines est au moins équivoque, au lieu que, d'après le Bouddhisme, dont un des principes essentiels est l'impermanence absolue de toutes choses, les joies célestes et les peines infernales, quelle qu'en puisse être la durée, doivent nécessairement finir comme tout le reste. On dit cependant que la célèbre secte japonaise admet l'éternité des récompenses de la Terre pure et celle des peines du Naraka, contrairement un principe que nous venons de rappeler. M. Fujishima aurait bien dû s'expliquer sur ce point délicat. Mais il garde un silence prudent.

M. Chaboussou ne dit rien de l'enfer : il ne parle que des Pretas, les « fantômes » de M. Fujishima. Ces Pretas ressemblent fort à des damnés, mais ils en sont distincts; ils correspondent à peu près à nos « revenants ». Dans le passage où l'auteur présente le Christianisme comme un travestissement de Bouddhisme, on lit : « l'enfer est le Preta-loka (monde des Pretas) corrompu » (*Ecce*, p. 246). Je réponds que si le Christianisme avait emprunté son enfer à l'Inde bouddhique, c'est le Naraka qu'il aurait adopté, et non le monde des Pretas.

Le souffrance. — Cette existence, exposée à tant de vicissitudes et à des accidents si graves, se confond avec la douleur. Cette série d'existences, qui a pour principe le désir coupable d'exister, n'est qu'un enchaînement de maux. « Le Samsara, c'est la douleur », a dit le Bouddha, et ses disciples doivent être convaincus de cette vérité. Même les jouissances que nous croyons goûter ne sont pas des véritables jouissances. M. Chaboussou l'explique

dans son chapitre xiii. L'illusion funeste dont nous souffrions les jouets nous fait voir sous de vaines couleurs les objets les plus déplaisants. Aucun des *soi-états* biens que nous croyons posséder n'existe; les notions positives que nous avons des choses sont des erreurs. Qu'est-ce, par exemple, que le bien-être? C'est le malaise, un moindre malaise? — Qu'est-ce que la santé? La maladie, un état maladif inférieur à ce qu'on est convenu d'appeler maladie. — Qu'est-ce que le bien? Le mal, un mal moindre. — Qu'est-ce que le beau? Le laid évidemment, une laideur moindre. — On ne doit pas dire qu'une chose est plus ou moins bonne, belle, etc.; on doit dire qu'elle est plus ou moins mauvaise, laide, etc. — Voilà comment il faut comprendre la vie, en se persuadant bien que ses maux si variés, et si différents, qui par des degrés, viennent de nous, uniquement de nous; nous les avons désirés; nous les avons voulus. — Nous sommes pris comme dans un engrenage. Est-il possible d'en sortir?

Le suicide. — La mort volontaire apparaît de plus en plus comme le remède à tous les maux. « On se fait senter le caisson; on est bien tranquille le lendemain », entendais-je dire un jour à quelque voyageur de commerce, étant à table d'hôtes en voyage. MM. Chabousseau et Souhadrin traitent la question avec un tel accord que, ici encore, la philosophie a dû s'inspirer du catéchisme. Leur théorie peut se résumer en ses trois propositions : 1^{re} Le suicide est permis, « légal » (Q. 125); car le droit qu'on a sur sa propre vie est incontestable. 2^e Mais il est « insensé » (*ibidem*). 3^e Il aggrave la situation du misérable. — Je ne comprends pas ce raisonnement. Je m'explique mal qu'un acte insensé soit légitime; je ne m'explique pas du tout qu'un acte légitime apporte une aggravation de maux. Si la situation empire par l'effet du suicide, c'est que le suicide est nuisible, et, s'il est nuisible, il est coupable. Je réponds donc à mes deux auteurs ce que Gotama disait à un de ses adversaires : Ce que vous avez dit d'abord ne s'accorde pas avec ce que vous avez dit ensuite; ce que vous avez dit ensuite ne cadre pas avec ce que vous aviez dit d'abord. — Votre conclusion ne se déduit pas de vos prémisses.

Mais je vous examiner la question de la légitimité du suicide indépendamment de la conséquence faite,

Assurément on ne peut pas faire à un bouddhiste des reproches tels que ceux-ci :

De quel droit sur vous-mêmes vous-vous attenter ?
Vous offensez les deux auteurs de votre vie ;
Vous trahissez l'époux, à qui la loi vous lie ;
Vous trahissez aussi vos enfants malheureux...

Il ne reconnaît point de Dieu auteur de sa vie, et n'a ni époux (ou épouse), ni enfants, s'il est un vrai bouddhiste. — Mais est-il autorisé à faire entendre des plaintes telles que celles-ci ?

Moi vivre ! moi, lever des regards éperdus
Vers ce ciel outragé que mon fils ne voit plus !
Sous un maître odieux devant moi tristesse,
Attendre dans les pleurs une affreuse délivrance !
Quand on a tout perdu, quand on n'a plus d'espoir,
La vie est un opprobre et la mort un devoir.

Non ! la mort n'est pas un devoir. Si la vie est pour vous un opprobre, si votre fils ne voit plus « ce ciel outragé », si vous gémissiez sous un maître odieux, vous l'avez mérité ; c'est la punition de vos méfaits d'autrefois ; vous devez subir votre sort avec courage, sans vous insurger contre « l'ordre moral universel ». C'est ce que Soubhadra explique, du reste, dans sa réponse à la Question 136, qui est une véritable réfutation de sa réponse à la Question 133.

J'ai suivi mes auteurs sur leur terrain ; j'ai traité la question du suicide à leur point de vue, et en théorie. Il y a une autre étude à faire, celle qui s'appuie sur les textes dont ils se paraissent pas s'être préoccupés. Ces apologistes, — détracteurs du suicide ont l'air de ne pas donner qu'il y a (bouddhiquement parlant) des suicides bienfaisants qui procurent d'heureuses transmigration. Mais il s'agit là d'un travail spécial étranger à celui-ci.

La prière. — Y a-t-il des moyens plus efficaces d'échapper aux

mann de l'existence, la prière, par exemple, ou d'autres formes du culte? — La prière est l'acte religieux par excellence; c'est l'antichien de l'être fini avec l'Être infini, la requête de l'Âtre faible et limité à l'Être tout-puissant et sans limites dont il suit qu'il dépend. Pour M. Chabossan, « c'est la pire insulte qu'il soit possible de cracher à un être qualifié de suprême » (p. 216). Il y a pourtant des théistes qui ne prient point. Le Vicaire savoyard ne prie pas le Dieu de l'existence duquel il est pleinement convaincu. Comment donc le Bouddhiste adresserait-il sa prière à un Dieu qui, pour lui, n'existe pas, à l'implacable fatalité dont rien ne peut arrêter le cours? — Il ne le peut. De là vient que le *Cathéchisme* nous dit : (Q. 145) « Il n'y a pas, à proprement parler, de prières et de sacrifices dans la religion bouddhique ». — Pourquoi cette attention? « à proprement parler »? Ah! c'est que, bien souvent, on prie... sans prier. Au moment d'un grand danger, en présence d'une injustice criante qu'on ne peut empêcher, on recourt s'élève, du fond du cœur, à la suprême puissance ou à l'éternelle justice. Quand le Vicaire savoyard s'écrie : « Être élément et bon! quels que soient tes décrets, je les adore!... Dieu élément et bon... dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite... », il y a une prière dans ces actes d'adoration. Et les Bouddhistes prient, eux aussi; M. Chabossan le constate avec chagrin. D'abord, si le Bouddha ne tient pas grand compte des dieux révéra par la foule, il ne les exclut pas, il en ajoute même de sa invention. De plus, il se met au-dessus d'eux : de là vient qu'on lui donne la qualification de *Devadéva* « Dieu supérieur des dieux ». Il n'est qu'un homme, c'est vrai, mais cet homme supérieur est arrivé à une perfection divine. Et comme l'homme simple, qui n'est pas bouddha, philosophe ou métaphysicien, sent sa faiblesse, il implore les Bouddhas présents, passés et futurs, les dieux du Panthéon brahmanique et bouddhique; il leur fait des offrandes, il leur rend un culte; si bien que cette religion bouddhique, rationaliste, philosophique, atée, est peut-être la plus encensée de pratiques superstitieuses qui soit sans le soleil. Ce qui console M. Chabossan, c'est qu'elles sont, paraît-il, extrêmement bien

imaginées; telle est « la réitération du tétragramme omé, dont l'omission inouïable, en diminuant l'expiration de l'acide carbonique, attarde la nutrition, supprime à peu près la sécrétion, et détermine l'état hypodermique, c'est-à-dire facilite les œuvres psychiques et hâte la maturation du sixième sens » (p. 218). Soudés avisez, ces Bouddhistes, de faire produire à leurs superstitions de si heureux effets, et de gouverner si habilement leur acide carbonique, dont ils ont si bien comprise le rôle dans la respiration tant de siècles avant Lavoisier!

Les miracles. — La prière nous conduit à parler des miracles. « Y a-t-il des miracles? », demande le *Catéchisme* (Q. 148). Il répond: « Non; un vrai miracle équivaudrait à la suspension ou à l'abolition des lois naturelles ». Cependant il y a (Q. 149) « des événements intelligibles ayant lieu suivant des lois qui nous sont encore inconnues ». Ainsi quand le Bouddha s'élève ou se promène dans l'air, prend une forme nouvelle, change une jeune femme en vieille décrépite, une affreuse laide en ravissante beauté, quand un Arhat (c'est là un de ses privilèges) s'élève dans l'air, il n'y a point là de miracles; il y a seulement des faits intelligibles s'accomplissant suivant des lois que nous ne comprenons pas; mais le Bouddha les connaît, et cela doit nous suffire. Que peut-on donc faire du Bouddha? un inventeur de génie, un Montgolfier, un Stephenson, un Edison? ou un prestidigitateur, un émule de Robert Houdin?

Les faits que nous avons cités appartiennent à ce que le Bouddhisme appelle *Riddhi* « pouvoir surnaturel ». On ne veut pas les qualifier « miracles », parce que ce mot évoque dans l'esprit l'idée d'une assistance ou d'une intervention divine et que l'on supprime Dieu. Mais, nous aboutissons à la même conclusion qu'à propos des « Livres saints » et de la prière. Le Bouddha n'est qu'un homme; mais il est investi d'un pouvoir surnaturel, c'est-à-dire divin. La vérité est que les Orientaux, et surtout les Indiens, les Bouddhistes, sont affamés de merveilleux. L'idée d'obtenir un pouvoir surnaturel leur tourne la tête; ils croient qu'en peut, et même qu'on doit l'obtenir, non par l'étude des lois de la nature dont ils ne se préoccupent guère, mais par la perfec-

tion morale, par un travail tout intérieur, en recourant, soit aux tours de force, aux méditations, au jeûnent, restant des jours entiers et même plus longtemps sur un seul pied, etc., soit à la méditation, à l'extase, regardant le bout de son nez, etc. Un sage indien arrivé à la perfection est un thaumaturge; les tours de force qu'il accomplit sont les signes les plus certains et les marques nécessaires de la perfection à laquelle il est arrivé. Le lecteur peut juger d'après cela ce que vaut cette négation des « miracles ».

La Confrérie des Elus. — Le meilleur moyen et même le seul d'arriver à la perfection est l'entrée dans la « Confrérie des Elus », autrement dit, l'affiliation à l'ordre mendiant dont Gorama fut le fondateur. J'admire sur ce point la réserve de M. Chaboseau. J'ai peut-être mal lu; mais je n'ai vu nulle part qu'il nous engage à nous faire moines ou manifeste l'intention de donner un bon exemple. Soubhadra, qui est bhikshoo, c'est-à-dire moine, ne pouvait faire autrement que de nous exhorter à la vie monastique; aussi n'y manque-t-il pas. A bon entendement salut! Il me semble inutile d'insister. Cependant je ne puis laisser passer l'expression « Elu » par laquelle on prétend traduire le mot sanskrit Arya: « Elu n'en rend le sens qu'incomplètement », nous dit-on (*Catholicisme*, p. 108). Je soutiens qu'elle ne le rend en aucune façon. Arya est le nom d'une race, et se prend ordinairement dans le sens de « noble ». Il désigne en effet les castes supérieures de l'Inde; c'est un terme aristocratique au premier chef, et le mot grec *aristos* lui est apparenté de très près. Le Bouddha l'applique à lui-même, à ses adhérents, tandis qu'il jette le qualificatif dédaigneux *praharajika* (gens du commun) à ceux qui ne sont pas de son école. L'expression évangélique « élu » (de Dieu) répond à une tout autre conception, à de tout autres idées, à un système tout différent, et ne peut avoir aucune place dans le Bouddhisme.

Nirvana. — Quand on a, à force de vertu, épuisé son Karma, c'est-à-dire la fatalité dont on porte le poids à travers la longue série des existences, on est affranchi de la transmigration. Le Nirvana est la fin, la suppression, la négation du Samsara. Mais

dans quelle situation se trouve l'être qui a obtenu ce précieux résultat? Là-dessous grand débat. Le mot, par lui-même, signifie « extinction », mais qu'est-ce qui est éteint? Les réponses varient en Asie comme en Europe. M. Fujishima, après avoir cité plusieurs opinions (p. xxxv-xxxviii), arrive à cette conclusion singulière et quelque peu énigmatique que « le Nirvâna est inséparable de Samâra », que, « si la civilisation du monde moral et du monde physique atteint ultérieurement à la perfection, ce sera ici-bas le Nirvâna; ceux qui y résideront seront des Bouddhas ». Selon lui, « il n'y a aucune raison de partager l'inquiétude de quelques savants occidentaux qui tiennent le Nirvâna bouddhique pour un grand péril ».

Pour M. Chaboseau le Nirvâna est « le néant dans l'acceptation rigoureuse du mot. s'il s'agit de Pratyekabouddha », parce qu'il est égoïste, mais non du Bouddha parfait; car, « puisque les volontés salvatrices ne sont point réalisées à l'heure où le Bouddha parfait entre en Nirvâna, elles doivent lui survivre » (p. 207). Les Bouddhas s'éteignent; mais leur volonté n'a pas cessé d'agir, et elle agira tant que Mâyâ tout entière n'aura pas réintégré le vide, c'est-à-dire à jamais » (p. 208). La volonté subsiste; mais l'être voulant n'existe plus. Quelle singulière façon d'exister!

Souhadra traduit ordinairement Nirvâna par « paix éternelle ». C'est, dit-il, « un état que les paroles ne peuvent dépeindre et que l'imagination de celui qui n'est pas détaché du monde cherche en vain à se représenter » (Q. 81), et en note : « Ce n'est pas le néant; c'est plutôt un état de suprême spiritualisation dont aucun de ceux qui sont enivrés dans les liens terrestres ne peut se faire une idée suffisante... Ce qui est éteint c'est la flamme de la sensualité et du désir, le feu-follet vacillant du moi et de l'individualité (l'âme). « Plus de moi, plus d'individualité, qu'est-ce qui reste? Rien, absolument rien ».

Voici un être qui, après des centaines, des milliers, des millions d'existences, est enfin arrivé à la dernière. Il vient de rendre le dernier soupir: il ne restera pas. Dans quelle situation se trouve-t-il? Dans celle où il était à l'instant qui a précédé sa première naissance? Non, pas même cela: car, à ce moment, il

existait un désir de vivre, qui a précisément motivé sa première naissance, désir incompréhensible, désir en l'air, ou plutôt dans le vide; désir éprouvé on ne sait par qui, par un être qui n'existe pas, mais qui existera tout à l'heure; à cause même de ce désir. Or, ce désir antérieur à la première naissance ne peut plus exister après l'exhalation du dernier soupir; car s'il existait, il causerait de nouvelles naissances; il n'existe donc plus. Mais alors qu'y a-t-il? Rien. Le malheureux, à cause de ce désir de vivre, s'était individué; c'est là son crime. Il a réussi à se désindividualiser, il est rentré dans le vide; il ne reste rien de lui, que cette matière élémentaire, qui est et qui n'est pas, qui peut devenir toute espèce de chose, mais qui n'est rien, tout qu'un désir malade n'agit pas en elle ou sur elle : qu'un mouvement se manifeste en elle et le filon de l'existence individuelle reparait. Mais le Nirvana est précisément la disparition, l'extinction de ce désir d'individualisation qui est la cause des existences, il est donc le néant. Il est bien inutile de le dénigrer sous le nom sonore et trompeur de « suprême spiritualisation ».

M. Chabaséan, à la fin de son livre, s'occupe de l'influence du Bouddhisme dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Je voudrais dire quelques mots sur certains points.

Art bouddhique. — « Les zélateurs de Gotama ont innové dans l'Inde l'architecture religieuse. Le pays des Thai (Siam), des Khmers (Cambodge), Java conservent du génie de nos premiers ouvriers (les artistes bouddhistes) des témoignages admirables. L'art chinois leur doit son épanouissement. L'art japonais son existence. Enfin, il n'est pas jusqu'à l'Empire arabe et jusqu'au Pérou des Incas qui n'aient été fécondés par eux » (p. 221-222). Il y a peut-être là quelque exagération et des assertions hasardeuses; mais, au fond, cela est exact; l'influence du Bouddhisme n'est pas contestable; elle a été puissante et généralement bénéfique. Mais qu'est-ce que l'influence passée auprès de celle que M. Chabaséan entrevoit dans l'avenir?

Triomphe du Bouddhisme. — Le Christianisme et l'Islamisme disparaîtront devant le Bouddhisme dont ils ne sont que de malheureuses copies. Car « la religion de Jésus est un produit aryen pur »

(p. 210) : et on fait la preuve avec évidence : « son promoteur n'a-t-il pas été assassiné par des Sémites » ? Mais, alors, il faudra dire que le Bouddhisme n'est pas « un produit aryen ». Les Aryens ne l'ont-ils pas repoussé avec mépris ? Certes, il est vrai, n'a pas été un martyr (bien que j'aie lu, il y a quelques mois, dans le *Neue Zeitschrift*, un résumé de sa vie où l'on disait qu'il avait été mis en croix ou attaché à un gibet quelconque) ; mais le Bouddhisme n'en a pas moins eu dans l'Inde le sort d'une religion dont le fondateur serait pour nous un criminel. On a cru longtemps qu'il avait succombé à une habile ou atroce persécution ; cette opinion est maintenant abandonnée ; et la science serait doter la preuve qu'en n'est pas au courant de la « science » qui ne sait rien sur la question. Mais cette ignorance n'empêche pas d'affirmer : au contraire ; on affirme d'autant plus qu'on sait moins. Ce n'est pas avec de dire que le Bouddhisme n'a pas été persécuté, ou déclarer hautement qu'il ne peut pas l'avoir été. Pourquoi ? Parce que, nous dit M. Chaboudin, « il est injuste de prêter en cette occasion au Brahmanisme une attitude qu'il n'a jamais eue à l'égard de nulle croyance ennemie » (p. 37), phrase qui vient à l'appui de celle qu'on fit à la page 40 du *Conte indien* : « De même que le Bouddhisme, le vrai Brahmanisme est étranger à toute intolérance, à tout fanatisme religieux. » Je le veux bien ; d'autant plus que j'ai dit, en parlant de l'ésotérisme, quelques choses d'approchant, mais il n'y a pas de règle sans exception. S'il y a un « vrai Brahmanisme », il peut bien y en avoir un faux qui serait persécuteur : il est très bien de poser des principes ; mais, en histoire, il faut établir des faits. Comme nous dit que le 15^e ouvrage du XI^e volume du *Regard*, dans le Kadjour, parle de peines infligées qui ont favorisé ou persécuté les Bouddhistes. Bien, dans son catalogue du Tripitaka chinois, nous apprend que la livre intitulée *King-lin-sang* « Mélanges du Soutra et du Vinaya », retracer l'histoire des persécutions que le Bouddhisme a subies dans l'Inde. Tant que ces livres n'auraient pas été traduits ou traduits, et que les points de fait signalés n'auraient pas été vérifiés, je suspendrai tout jugement.

De reste, de quelque manière que la question soit résolue, que

le Bouddhisme ait été écrasé par la persécution ou qu'il ait encombé sous le poids des arguments contraires, qu'il soit tombé sous le mépris, sous la conspiration du silence ou par son relâchement et sa négligence, il est positif que cette religion si profondément indienne a été rejetée de l'Inde, que cette doctrine des Aryas a été remise par la race aryenne, à tel point qu'un homme étranger à cette race vient nous dire sur un ton qui frise l'arrogance : Le vrai Bouddhisme est le Bouddhisme japonais. Si ce n'est pas la violence qui en a eu raison, sa condamnation est encore plus éclatante et significative. S'il s'est ruiné par sa propre faute, le fait est encore plus grave. Qu'on lise les deux pages écrites sur ce sujet par M. Chaboseau (p. 57-58), on sera étonné de le voir prédire avec tant d'assurance (p. 245-251) une telle expansion dans le monde à ce Bouddhisme « expirant de décrépitude précoce... après mille ans d'une vie puissante... dans la pays même où il était né.

M. Chaboseau attend du triomphe du Bouddhisme la réalisation de quatre grandes réformes : la suppression de la peine de mort, celle de la guerre, la substitution de l'alimentation végétale à l'alimentation animale, la « crémation ». On a fait bien des efforts pour atteindre ces résultats sans invoquer le Bouddhisme, et je ne pense pas que le Bouddhisme y puisse grand'chose, d'autant plus que les faits dont M. Chaboseau appelle de ses vœux la disparition se voient en pays bouddhique comme ailleurs. Mais, sans approfondir cette question, je veux tomber les points sur lesquels l'auteur attire notre attention.

Peine de mort et guerre. — Il semble ne dénier à la société le droit d'ôter la vie au criminel que pour affirmer de nouveau la légitimité du suicide. A propos de la guerre (il n'y a sur l'un et l'autre sujet que quelques lignes), il tient surtout à « l'expropriation de la chose majeure des carnages, cette cause qui serait bouffonne en tant que candide épanouissement de vanité puérile, si elle n'était hideuse en tant que bavement de haine et de vindicativité de peuple à peuple, le patriotisme ». Pas de commentaire ! la citation suffit.

Si le patriotisme est un bavement de haine et de vindicativité

de peuple à peuple, l'honneur est sans doute un havement de haine et de vindicativité d'homme à homme. J'aurais attendu quelque chose au le duel ! M. Chabossan n'y trouve-t-il pas à redire ou n'attend-il rien du Bouddhisme pour guérir cette plaie ? Ma question lui paraîtra peut-être indiscrète, et je n'insiste pas ; mais je suis étonné de voir tant d'indignation contre la peine capitale et la guerre, et une telle indifférence pour le « Jugement de Dieu », ce legs de la superstition et de la barbarie hérodique.

Alimentation. — « Personne ne conteste que notre espèce... soit essentiellement frugivore... il est officiel que la viande... est un foyer constant de dangers pour la santé humaine... » (pp. 236-7). Je ne discuterai pas la question traitée en trois pages par l'auteur dans l'esprit que ces courtes citations font connaître. Je laisse ce soin à des plus compétents ; quelques mots seulement !

Il paraît qu'il y a en France des populations qui ne vivent que de bouillie de pommes de terre et mangent de la viande une fois par an. Ces pauvres gens qui ne remplissent pas le monde du bruit de leurs « revendications », mériteraient sans doute un sort plus heureux, en particulier une nourriture plus solide et surtout plus variée. Ils vivent cependant. Je ne demande certes pas que nous soyons mis à leur régime que je voudrais voir modifié pour eux-mêmes. Mais en songeant à l'horrible tuerie et au supplice d'engraissement dont tant d'animaux sont journellement victimes pour satisfaire la soif de l'erre des uns et la gourmandise des autres, je ne puis me défendre d'un mouvement de pitié pour ces malheureuses créatures.

Il ne faut pas croire, du reste, que les Bouddhistes excluent absolument la « zoophagie » ; les poissons sont bien des êtres vivants ; on ne s'abstient pas d'en manger en pays bouddhique. Si parfois un riche dévot achète un coup de filet pour rejeter le poisson à la rivière, une multitude de poissons à qui leur mauvais Karma n'a point procuré ce genre d'avantage passent dans l'estomac aride de Bouddhistes moins scrupuleux ou moins favorisés de la fortune. D'ailleurs c'est par un repas de viande de porc que Gotama est entré dans son Nirvana. On dit que s'il a accepté ce mets doublement mauvais, c'est parce qu'un Bouddhiste ne doit

jamais « repousser ce qui lui est offert de bon cœur » (*Cod.*, p. 46; *Extr.*, p. 46). Les livres bouddhiques parlent souvent d'invitations faites aux laïques, ou même sollicitées par eux, de repas somptueux qui leur sont offerts. Bref, la bonne chair ne leur est pas interdite, quelque la sobriété leur soit sévèrement prescrite, et il est probable qu'ils font plus facilement connaissance avec la viande que les paysans du Normand et d'autres parties de la France qui ne sont ni moines ni bouddhistes.

Traitement des animaux. — Cette question de l'alimentation se lie à celle du traitement des animaux. M. Fujishima omet la première, mais aborde la seconde. Selon lui, « il n'est pas permis de dire que le règne animal a été mis au monde pour notre utilité et notre jouissance » (p. xxi). Il reproche à la morale chrétienne d'être muette au sujet des animaux, et prétend qu'il a fallu suppléer à cette lacune par des lois et par la fondation de sociétés protectrices. Si nous n'avions d'autre protection contre les mal-fauteurs que les préceptes de la religion, nos vies et nos biens courraient de perpétuels et terribles dangers : le vol et le meurtre sont défendus par toutes les religions; ce qui n'empêche pas qu'il faille des lois et des tribunaux. Quant aux préceptes du Christianisme relativement aux animaux, ils ne sont ni très-nombreux ni très-explicites; il serait cependant facile de montrer qu'il ne permet ni la violence ni l'abus de la force envers des êtres qui sont des créatures de Dieu faites pour l'homme. Car il est bien vrai que, selon la Bible, les bêtes sont, en général, destinées à l'usage de l'homme. La manière de voir des bouddhistes est fondée sur de tout autres principes; leur sympathie pour les animaux prend souvent une forme extravagante et n'est pas sans danger. Un reste, ils ne sont pas absolument sans reproche dans leur conduite à l'égard de ces frères inférieurs; eux aussi, ils les font servir à leurs plaisirs et à de cruels divertissements. Preuve en soit la passion pour les combats de coqs dans certains peuples bouddhistes sont infatigables. Ces réserves faites, on peut dire que le sentiment de pitié qui en général anime les Indous et les peuples bouddhistes à l'égard des animaux est louable et touchant. Les Européens ne pourraient que gagner à en prendre quelques chose.

Sépulture. — « Il faut voir dans l'institution de la crémation une mesure d'hygiène sociale... la pratique de ce mode sépultural évite l'empoisonnement de l'eau et de l'atmosphère, conséquence naturelle de la putréfaction lente des corps inhumés selon la folie chrétienne; ou exposés aux oiseaux de proie selon l'aberration gauloise » (p. 238). Je ne traite pas la question de la « crémation »; je ne m'occupe que du Bouddhisme, et je réponds à M. Chaboussou que « l'aberration gauloise » est aussi une aberration bouddhique et que la folie « chrétienne » sera, au besoin, une folie bouddhique. On s'imagina que la combustion des corps est le vrai mode de sépulture des Bouddhistes; aussi lorsque quelqu'un d'entre eux, figuré parmi nous, vient à transmigration et que son corps a été brûlé au Père La Chaise, on croirait, à lire les récits des journaux, qu'un important triomphe a été remporté par le principe de la liberté des cultes et un grand exemple donné par l'Asie à l'Europe; il semble que les préjugés nationaux vont disparaître et que le règne de la vraie tolérance va commencer. Or, ce genre d'obseques qu'on range si fort en exceptionnel, c'est celui des grands et des prêtres, des Arcus, ce que nous pourrions appeler, dans notre langage démocratique, la sépulture aristocratique et cléricale. Les corps des gens de rien sont donnés en pâture aux animaux carnassiers, quadrupèdes et volatiles; ou aux crocodiles et aux poissons des cours d'eau. C'est là la vraie sépulture du Bouddhisme qui, méprisant et détestant le corps, ne peut le traiter avec assez de délais. Seulement, il y a de hautes et saintes dignités, qui exigent le respect et dont il faut garder non seulement le souvenir, mais les reliques; de là la combustion des corps.

Mais ce mode n'est nullement obligatoire. Dans son *Analyses du Karoljeyr*, Csoma résume ainsi le contenu du folio 53 du volume XI de la Discipline: quand il n'y a pas de bois pour brûler un corps mort ou un flouve pour l'y jeter, on peut l'enterrer. Csoma n'a pas pris le soin de dire que cette décision du Bouddha a été donnée à propos du décès d'un membre de la confrérie, parce que toutes les proscriptions relatives dans cette portion des Écritures bouddhiques concernent les moines. Donc, pour eux, voici la règle: Brûler le corps si l'on a du bois; sinon, le jeter dans une

est contenue : à défaut d'un courante, inconnue. Et si on a osé ici que des sépultures de première classe, il n'y a donc pas lieu de faire tant d'écart à propos de l'islamisme, la « crémation » n'est pas une mesure aussi générale et aussi exclusive qu'on le suppose. Les promoteurs du système feront bien de chercher leurs arguments ailleurs que dans le Bouddhisme qui n'est, du reste, à aucun titre, une autorité.

Conclusion. — « La doctrine en la génération à venir accordera en une symphonie sublime la Science, la Philosophie et la Religion ne sera que l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi ». — Telle est la phrase finale ou la conclusion du livre de M. Chaboussou. Je ne doute pas que M. Fujishima ne la signât des deux mains; Souhhadra-Itakapou ferait peut-être des difficultés à cause de ce « Lotus de la Bonne Loi » qui est le titre d'un gros traité septentrional bien moins goûté à Ceylan qu'au Japon; je crois cependant qu'il abonderait dans le même sens. Et, malgré cela, je crains fort que de graves dissonances ne vissent troubler la symphonie. Le Bouddhisme sans ciel, sans enfer, sans intricaux, de Souhhadraest-il bien « le Bouddhisme tel que l'ancienne l'a avéré », de M. Chaboussou? Et ces deux Bouddhismes se confondent-ils avec « l'orthodoxie » japonaise de M. Fujishima? J'en doute beaucoup. Mais je ne puis entrer, à ce sujet, dans des explications qui seraient trop longues. Je me borne à répéter ce que j'ai dit ailleurs : Je ne prends pas le Bouddhisme européen au sérieux. Et j'ajoute : S'il est une terre peu propice à l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi », c'est celle du peuple que l'illustre traducteur du *Lotus de la Bonne Loi*, Eugène Burnouf, qui, je crois, s'y connaissait un peu, déclarait « le moins bouddhiste du monde »¹, le beau pays de France.

L. FÉRA.

1. *Cours de lectures* d'Eugène Burnouf, p. 21. Lettre V à Chr. Lassen.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GYAD-MEN, de la secte Kegon. (1284 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Milloud.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Pendant les mois d'août et de septembre de l'année 1890, j'étais à Colombo, dans l'île de Ceylan, et je me mis à étudier le Bouddhisme avec un prêtre japonais nommé *Feshûrô Hangeu*. Je le connus avec plaisir; son nom me rappelle les heures que nous avons passées à travailler ensemble dans sa maison blanche, chauffée par le soleil de cette île heureuse. Ni mes questions incessantes, ni mes objections hâtives ne troublèrent jamais le calme de son esprit profondément persuadé et trop habitué aux difficultés de la philosophie pour ne pas deviner mes incertitudes au moment où je les disais. Je publie cette traduction à la fois par reconnaissance envers lui, — je sais qu'il sera satisfait à la pensée d'avoir contribué à faire connaître les enseignements de son maître, le Bouddha, en Europe; — et parce que j'espère que mes ayants, mes étudiants, y prendront une idée de la grandeur et de la variété du système bouddhique, auquel ont travaillé des philosophes venus de l'Himalaya, ou habitant au pied du pic d'Adam, et d'autres issus de la chevalerie japonaise¹.

1: Dans mon dictionnaire manuscrit japonais-français, déposé au Musée Guimet, à Paris, se trouvent l'explication d'environ deux mille mots de théologie bouddhique.

Je doute que l'Europe soit jamais bouddhiste. Notre personnalité est trop vivace; nous vivons par le cœur, bien plus que par l'intellect. Nos Descartes et nos Fénelon n'auraient pu supporter la croyance à l'insuité de toutes choses; les Champs-Élysées que visite Télémaque sont tout terrestres en comparaison de la spiritualité des descriptions du Nirvana. Nos inquisiteurs condamnaient par le cœur les hérétiques à périr des colères, de la main des hommes; le bouddhiste les voit, par l'intellect, précipités dans l'enfer futur, non comme châtiement, mais comme rétribution.

L'abrégé des doctrines bouddhiques dont je présente ici la traduction au public, fut composé en 1280 de notre ère, par un prêtre japonais, nommé *Gyō-nen*. L'édition sur laquelle j'ai fait une traduction est de 1228; il m'existe une plus récente, que je n'aurais pas sous la main, dont le texte est pourvu de notes explicatives et de citations d'autres ouvrages.

L'*Histoire des douze sectes*, traduite en anglais par *Bun-yō An-jō* et plus récemment en français par *Fujishima Ryū-on*, est un ouvrage composé il y a peu d'années par plusieurs prêtres japonais, chacun traitant une ou plusieurs sectes. Elle s'écarte peu de celle des *Autre sectes*, et la plus grande partie des notes explicatives, au haut des pages de son texte, sont des citations de l'*Histoire des huit sectes*. J'ai remarqué qu'elle avait, comme partie neuve et bien caractéristique, une refutation, plutôt dédaigneuse, de certains principes de métaphysique « chrétienne », tel que celui d'un Dieu créateur, etc.; les traducteurs ont omis cela, et a tort: ils pouvaient être assurés que le public européen ne se serait pas fâché. Il faut d'ailleurs regretter que la traduction de *Bun-yō An-jō* soit trop littéraire. Je n'avais que celle-là à ma disposition, à Colombo; je n'hésite pas à dire que, à égale connaissance de l'anglais et du chinois (car, au Japon même, la littérature bouddhique, à moins que l'on s'ait fait populaire, pour la langue chinoise, le texte est bien plus intelligible que la traduction).

Ce qui caractérise la traduction de *Fujishima*, c'est qu'il a essayé d'y faire correspondre les termes, les idées, les systèmes

occidentaux à ceux des différentes sectes bouddhiques. Cela est très délicat. Deux figures peuvent coïncider par la superposition de plusieurs de leurs lignes; ou avoir seulement en commun un point tangent, ou des points d'intersection. Cela n'est pas du tout la même chose. Tout homme en comprend un autre, directement ou par analogie, par comparaison. Nous arrivons à comprendre des termes tels que *harina*, la combinaison des causes, *nirvana*, l'état suprême et transcendantal (du moins selon le bouddhisme du nord), etc. De même un bouddhiste peut arriver à comprendre nos termes de *matière*, *donc*, *Dieu*, etc.; il peut en trouver des équivalents, semble-t-il, dans son langage. Mais ces équivalents ne sont pas adéquats. On sait que cette coïncidence exacte n'existe même pas entre les qualificatifs correspondants dans les langues européennes, qui pourtant vivent comme en famille depuis de longs siècles. Il nous faut observer le Bouddhisme de l'intérieur du Bouddhisme; et plutôt que de lui demander seulement s'il s'occupe des mêmes points auxquels nous nous intéressons, nous intéresser à ce qu'il a occupé. Aussi bien, il ne nous demande rien; c'est nous qui l'allons quêrir. Nous devons nous mettre, passagèrement, à son point de vue, et voir de là les mots, les idées sur lesquelles a porté le fruit de ses recherches philosophiques.

Quant au Néo-Bouddhisme, qui, d'après ce que j'ai lu je ne sais plus où, serait né au Japon, je n'en entends jamais parler. Je le crois né au nord du la Soins. La plus moderne des sectes bouddhiques japonaises est la secte *Sin-tyu*, dont le fondateur mourut en 1334. Elle est si différente des autres sectes, qu'on peut l'appeler, d'après certaines analogies, le protestantisme bouddhique; mais c'est encore le Bouddhisme du nord, et point un nouveau Bouddhisme. Au contraire, cette secte a ses grands temples à Kyoto, ou elle vit dans l'ancienne atmosphère religieuse bien plus qu'elle ne le ferait à Tôkyou, où se forme le jeune Japon, habité d'idées européennes.

Je m'attends à ce qu'on trouve que je n'ai pas expliqué assez en détail le contenu de cette traduction, de manière à en faire un volume de philosophie bouddhique. Les circonstances

ont abrégé mon séjour à Ceylan; et, rentré en Europe, d'autres travaux se sont imposés à mon attention et ont réduit ma correspondance philologique avec les amis que je compte parmi les prêtres bouddhistes.

Il n'y a plus besoin d'attirer l'attention du public savant sur l'utilité considérable du chinois, sur les matériaux immenses que procure la connaissance de cette langue à l'étudiant du Bouddhisme. Je veux seulement encore répondre à une critique du grand Eugène Burnouf, qui, dans un des appendices du *Lotus de la Bonne Loi*, à propos du mot *dharmā* et de sa traduction en chinois, dont il ne sait que faire, juge que les traducteurs chinois traduissent avec une littéralité peu éclairée, et que pour cela, sur des points obscurs tels que celui-ci, leur traduction n'est d'aucun secours. Cependant, qu'on prenne le *Saddharma-Piṭṭhakāṇṭha*, publié par Max Müller : on y trouvera, à la fin, la traduction chinoise des stances de ce sūtra, et la traduction anglaise de ce chinois. Qui connaît un peu de chinois admirera, dans la beauté de ces vers, outre la piété profonde qui les inspire, le pur accent de la langue chinoise. Déjà la mesure de ces vers est tout différent du sanscrit; toute la traduction est l'œuvre d'un prêtre très lettré et très pieux, qui, à ces deux titres, était incapable de se contenter d'une traduction grammaticale. — D'ailleurs, en fait, le traducteur chinois a rendu *dharmā* par un terme que Abel Rémusat avait à son tour traduit en latin : *stillatio*, et qui signifie « écoulement ». En effet, selon la philosophie bouddhiste, toutes les fois que nous éprouvons une sensation, il y a, dans l'organe affecté, quelque chose qui semble s'écouler vers l'objet affectant, sans quoi cette résultante, qui est la sensation, ne pourrait pas avoir lieu. Cet « écoulement » est donc impliqué dans l'existence des sens et en général de toute notre vie périssable. Par conséquent, être affranchi de ces « écoulements » est un des avantages de l'état excellent dans lequel demeurent les Bouddheux. Cet exemple suffira à illustrer l'idée que je viens d'énoncer : le chinois est un auxiliaire précieux pour la connaissance des textes bouddhistes.

PRÉFACE DE LA REIMPRESSION DE 1828

Y a-t-il dans ce monde un autre prêtre éminent que nous puissions comparer, pour la quantité de ses ouvrages, à Gyan-nen, notre compatriote, le grand docteur de l'empire? Les plus étendus vont à 90 volumes (ainsi le *Hakke-kyo* et le *E-kuan*) et même à 120 volumes (comme le *Kegon-ki To-ju*); et tout ce qu'il a écrit pendant sa vie entière fait plus de 1,200 volumes. Seul, un homme qui a fait des recueils sacrés comme la substance de ses entrailles et qui a recueilli dans son cœur la science de tous les savañts, peut faire une telle œuvre. Le *Kaguan des huit sectes* n'est qu'un petit hors-d'œuvre, qui renferme cependant les opinions et les pratiques de toutes les sectes, sans rien omettre : difficile entreprise que celle d'introduire le mont Meru dans un grain de moutarde! Bien plus, cet ouvrage est vraiment le port nécessaire de la mer du Bouddhisme, la clef précieuse du trésor des doctrines. Mais les lecteurs déplorent depuis longtemps qu'il y eût tant de caractères fantifs, de lacunes et de superfluités dans les exemplaires vendus par les libraires. *Ka-gue*, prêcheur en second du monastère *Kekou-ou*, donna toute son attention à cet ouvrage, et, par bonheur, en rencontra deux ou trois copies différentes. Il en fit une excellente révision; au printemps de la 10^e année Ban-sui (1827), il le remit au graveur sur planches pour être imprimé. Quand on fit la retraite d'été, il déploya ce rouleau dans notre salle de prêches et commença, dans l'intérêt de l'assemblée, à le développer dans ses discours, et à en éclaircir toutes les obscurités et les points confus; grâce à lui, les étudiants venus après lui évitent enfin les erreurs qui naissent de la confusion de caractères imprimés par erreur l'un pour l'autre. On peut donc bien dire qu'en gravant et en imprimant ce livre, on établit solidement le trésor de la doctrine, et qu'en le rendant populaire, on fait une œuvre bouddhique. Ah! qui n'approuverait joyeusement une telle entreprise! — Ainsi ma préface.

Onzième année Ban-sui, en automne, le 8^e mois (1828). Écrit

par *Igyau-in Hontok*, à l'académie bouddhique de *Takékuo*, *Kyôto*.

Avertissement

L'Esquise des huit sectes est populaire depuis longtemps. Mais celui qui compare ce texte plein de lacunes, d'interventions et de superfluités avec le texte des autres œuvres du respectable *Gyau-in*, remarque une grande différence. Je présume que ses disciples prirent des notes au pinceau, des exposés de leur maître, et qu'en suite ces exposés se transmissent successivement d'une génération à l'autre, sans qu'on prit garde aux erreurs qui s'y glissaient; par exemple, un caractère mis pour un autre qui lui ressemble - puis, l'ouvrage finit par arriver aux mains du graveur, et ainsi on l'imprima très fautivelement. Mal-mêmes, faisant il y a peu de temps une excursion à la capitale, j'en trouvai trois exemplaires pourvus de commentaires; le premier, dans le magasin du temple de *Toganawa*; le second, chez un de mes confrères en études; et le dernier, chez un libraire; mais je me suis qui l'a copié. En somme, chacun d'eux a ses passages mieux ou moins bien conservés. Aussi, dans le collation de ces trois exemplaires, je m'en suis tenu à la version qui m'a semblé préférable; j'ai réuni les variantes et les caractères qui s'en écartent; et on peut les trouver dans l'ordre à la fin de l'ouvrage; n'ayant pas été moi-même assez sûr de notes marginales. Je n'ai rien ajouté ni retranché nulle part; quelque bien des choses me semblaient douteuses, je n'ai pas hésité d'édifier de mon chef un seul mot. J'ai dit.

Voilà la règle que j'ai adoptée: j'ai pointé les erreurs corrigées (qui proviennent tantôt de ce que des caractères différents, ayant la même prononciation, furent écrits l'un pour l'autre; tantôt de ce que des caractères ressemblants furent substitués l'un à l'autre); j'ai pointé deux fois les interventions à signaler; j'ai mis un rond à côté des caractères suppléés et entouré d'un carré ceux qui sont superflus. Enfin j'ai mis en notes au haut de la page les caractères jurés utiles pour le texte. Il est bon que tout soit bien compris par mes lecteurs.

Neuvième année Bun-ei, en hiver, le 42^e mois (1823) : écrit par *En-guë*, du monastère *Kéhou-in* (province de *Bou-go*).

ESQUISSE DES NEUF SECTES

Première partie.

Q. — Combien y a-t-il de doctrines ou enseignements dans le Bouddhisme ?

R. — La somme des enseignements du Bienheureux forme un nombre infini. A ne citer brièvement que les principales doctrines, on en trouve 84,000. Les prédications du Bouddha, pendant à peu près cinquante ans que dura sa carrière, renferment aisément toute matière imaginable.

Q. — Pourquoi fallait-il que ces enseignements fussent si nombreux ?

R. — Parce que le Bouddha voulait guérir les 84,000 maux dont souffrent tous les êtres ; il fallait donc qu'il donnât 84,000 enseignements.

Q. — Ces enseignements formant-ils seulement le Grand Véhicule, ou comprennent-ils aussi le Petit Véhicule ?

R. — Chacun des deux Véhicules établit 84,000 doctrines. Ainsi, il est dit dans le *Kam-gyawa* : « Le Moine prêcha 84,000 fois ses doctrines. » En outre, les livres du Bas Véhicule disent à maintes reprises qu'il y a 84,000 doctrines. Cela se rapporte aux doctrines présentées dans le Bas Véhicule ; mais on trouve aussi fréquemment dans le Grand Véhicule l'opinion que le nombre des doctrines est de 84,000. De très nombreux passages en font foi, il est inutile d'insister. Nous disons donc que chacun des deux Véhicules renferme 84,000 doctrines ?

Q. — Comment a-t-on classé ces doctrines ?

R. — Si nombreuses qu'elles soient, elles sont comprises dans deux recueils ; ou aussi dans trois recueils, qui les renferment absolument toutes. On parle aussi des cinq Recueils, des dix Recueils, des douze branches de la doctrine ; tout cela se ramène à ces trois Recueils.

D. — Qu'est-ce donc que les deux Recueils ?

R. — L'un est le Recueil des *Cérémonies*, ou antérieurs du Bouddha : c'est le Bas Véhicule. L'autre est le Recueil des Bodhisattvas : c'est à-dire le Grand Véhicule. On se fonde sur ce point pour établir que chacun des deux Véhicules renferme 81,000 doctrines. Pour le sens des noms de ces deux Recueils, il est expliqué dans le *Mahāprajñā-pāramitā-sūtra*, ainsi que dans le *Mahāvairocana-sūtra*. Tous les savants sans exception ont cité ces deux ouvrages à l'appui de leur classement des doctrines en Grand et en Bas Véhicule.

D. — Qu'est-ce, ensuite, que les trois Recueils ?

R. — 1^o L'un est le Recueil des *Sūtras* (que nous prononçons aujourd'hui Sotaran ; autrefois Chomura) : cela signifie le Livre des promesses, ou aussi le Livre approprié ; autrefois, on disait simplement *Kyon*, le Livre sacré. 2^o Le Recueil de la *vision*, prononcé aujourd'hui Bingya ; autrefois Bini). Précédemment, on l'appelait le Recueil des ordonnances. 3^o Le Recueil *Abidamini* (autrefois Abihin) : cela veut dire le Recueil de la doctrine des opposés (autrefois on traduisait : la doctrine incomparable). — Voilà ce qu'on appelle le Triple Recueil. On verra plus loin, quand nous expliquerons les leçons de la Méditation des Préceptes et de la Sagesse, que le Triple Recueil, c'est l'enseignement qui explique ; tandis que les Trois leçons, c'est ce qui est expliqué. Ainsi, les Trois Recueils embrassent toutes les doctrines, sans en rien laisser.

D. — Expliquez-moi donc leur contenu.

R. — Le Tathāgata, pendant toute sa carrière, approprie ses enseignements aux intelligences qu'il avait devant lui. L'aptitude à recevoir telle doctrine était-elle là : il lui présentait cette doctrine. Il donna ainsi ses prédications en tous lieux. Ces prédications, de la première à la dernière, sont tout entières dans le Triple Recueil. Ainsi, lorsqu'on le compila, les saints n'eurent qu'à recueillir et à ordonner ces prédications pour en faire le Triple Recueil. La compilation achevée, ils la transcrivirent aux hommes.

D. — Est-ce que le Triple Recueil comprend le Grand et le Bas Véhicule ?

R. — Oui, et cela est expliqué en détail dans le *Mahāvākyā-pātra* et d'autres. Ainsi, chacun des deux Recueils des *Āvśakas* et des *Bodhisattvas* en renferme trois lui-même; ce sont ceux des Livres canoniques (*Kyō*), des Ordonnances (*Ritu*), et des Discussions (*Hō*).

D. — Comment ces textes furent-ils transmis et répandus d'un siècle à l'autre ?

R. — Tant que vécut le Tathāgata, on n'employa aucun livre; on agissait selon ce qu'on avait entendu prêcher, et on obtenait ainsi le bienfait de la parfaite compréhension (*éclaircissement*). Après la mort du Bouddha, on commença d'avoir des livres; on les transcrivait et on les répandit, pour ouvrir les yeux de tous les êtres. C'est ainsi que Kasyapa et d'autres compilèrent le Triple Recueil du Bas Véhicule dans la grotte de Hihara. *Ajita* et ses collègues réunirent les doctrines du Grand Véhicule, dans une grotte du mont Telli. C'est alors que *Mahāyasya*, fondeur sur la sainte doctrine, s'en fit le continuateur, dans ses points principaux; que le vénérable *Anan*, retenant les exemples du Bouddha, en fit (une source de) profit pour tous les êtres; que *Madendi* (?) et *Cepanda* conservèrent la somme des principes du Bouddhisme; que *Upagaya* s'acquit un singulier reflet de gloire.

Pendant cent ans après la mort du Bouddha, sa doctrine se transmit purement et sans omission; grand fut le succès de ces cinq Maîtres, en gardant et en transmettant cette doctrine. Après ce 1^{er} siècle, d'autres saints apparurent et se transmissent mutuellement les Livres sacrés, se fondant tous sur l'excellente doctrine. Mais, à mesure que les saints disparurent, les vrais principes bouddhiques durent se perdre aussi. Alors, au moment où *Anan* entra dans la parfaite méditation (ou nirvāṇa), la robe que le Bouddha lui avait donnée disparut, lorsque *Cepanda* obtint la destruction (le nirvāṇa), les Livres sacrés se trouvèrent cachés. Cependant bien des choses demeurèrent: beaucoup d'enseignements subsistèrent; et ainsi la doctrine se conserva correctement pendant mille ans; et jusqu'à ce que le Dernier Âge lui vint, on continua de se fonder sur la Doctrine, et les temps étaient propices, et de la répandre dans les pays qui s'y prêtaient. Dans les

royaumes des Cinq Indes, et jusqu'au Japon, et dans une infinité d'autres pays, on répandit les saintes livres et l'on suscita les œuvres bouddhiques. Je raconterai donc brièvement la façon dont le bouddhisme fut propagé en Inde, en Chine et au Japon. Voici ce que j'ai appris :

Pendant quatre siècles après la destruction (ou arrivée) du Bouddha, l'enseignement du Bas Véhicule fut florissant ; mais les schismes s'élevèrent. Le Grand Véhicule avait disparu ; on le gardait dans le Palais du Dragon, au fond de la mer. Spécialement pendant le 3^e siècle, il avait été transmis purement ; ensuite des schismes rivaux étaient survenus. Ainsi *Mahādharma* mit en avant cinq propositions fausses et vaines ; il refusa de rejeter le préjugé de la réalité du moi ; les sectes *Syau-ryou* et *Kyan-ryou*¹ attaquèrent les excellents principes et confondirent tout ; les deux sectes *Saichou* (7) et *Hokuzan* (7)² suscitèrent également des schismes et causèrent le désordre des opinions. Le résultat fut que finalement, vingt sectes s'élevèrent en quatre siècles et se querellèrent dans les Cinq Indes ; elles continuèrent leurs disputes jusqu'au 5^e siècle.

Alors surgit l'hérésie rivale (des Brahmanes), et le Bas Véhicule disparut lentement ; à plus forte raison, le Grand Véhicule (caché depuis longtemps). Un peu avant le 6^e siècle (du nirvana du Bouddha) parut le Maître *Agyaghosa*, qui, pour la première fois, répandit le Grand Véhicule ; à ce moment, on composa le *Mahāyāna-saṃgraha* et d'autres. Les pernicieuses opinions de l'hérésie furent déconcertées et périrent ; on ferma la barrière aux schismes du Bas Véhicule, qui se soulevèrent complètement. La prétendue doctrine du Grand Véhicule se établit ; tous les êtres du monde, dès qu'ils eurent l'occasion, s'acheminèrent sur la droite voie. — Ensuite vint le Bodhisattve *Nāgārjuna* : il prit la succession d'*Agyaghosa* dans les dernières années du 6^e siècle et au commencement du 7^e. Il parcourut seul les Cinq Indes, brisa absolument toutes les hérésies et répandit les

1) C'est-à-dire le schisme-éclaté.

2) Montagne de l'Ouest ; montagne du Nord.

doctrines bouddhiques dans leur entier. Il portait dans son cœur le Triple Texte de l'*Austère Esprit*; la rivière de ses éloquentes coulait d'une façon merveilleuse, comme pour s'aller joindre aux fleurs et à la mer. Il compila un vaste recueil des discussions (*edra*), dont la doctrine était plus pure que la couleur pure elle-même; il pénétra avec profondeur toute la doctrine bouddhique et la présenta sous une forme aussi excellente que celle de la glace surpasse celle de l'eau. Pour tout dire, ces deux grands Maîtres étaient des Mahasattvas du plus haut rang. *Ayagahara* était l'antique Bouddha du Grand État; il demeure, actuellement, sous sa forme incarnée, dans le huitième Terrain des Bodhisattvas. *Nityojima* était l'antique Bouddha « Aspect du Nuage merveilleux », actuellement il demeure dans le rang initial des Bodhisattvas, celui de la Première Allégresse. L'un et l'autre sont, d'origine, des Bouddhas qui voulurent apparaître dans des corps inférieurs. Ils surpassèrent tous les hommes de leur temps en sagesse et en éloquence.

Mais voici une chose excellente : lorsque ces grands saints eurent achevé, comme manifestations humaines, leur œuvre de salut, ils quittèrent leur corps transformé et regagnèrent leur état original. Alors les combinaisons des actes de tous les êtres (qui causent leurs destinées variées et leurs transmutations) s'opérèrent de nouveau avec confusion et les opinions pernicieuses prirent du nouveau de profondes racines. C'est pourquoi le Bodhisattve *Axatga* apparut au monde, vers l'an 309 (du nirvana du Bouddha), pour le profit de tous les êtres. De nuit, il montait au ciel Tanka et recevait les leçons du Bodhisattve *Maiteya*; de jour, il descendait dans ce monde et enseignait tous les êtres au près et au loin. Mais les préjugés des êtres avaient trop de force; ils ne voulaient pas écouter *Axatga* dans son corps transformé. *Adressa* donc une prière au vénérable *Maiteya*. Celui-ci l'exauça, et descendit dans l'Inde centrale, dans la salle de prêches d'Ouda. Il y prêcha le grand *edra en cinq parties*; une seule d'entre elles,

§) Non d'un certain degré de perfectionnement religieux; il sera expliqué plus loin.

le Yoga-câstra renferme 108 myriades de doctrines. Il expose avec profondeur les sens (principes) secrets. Les enseignements de toute sa vie ont été classés en un Recueil : *Les câstras et les câstras simplement expliqués*. A cette époque les opinions pernicieuses des âtres étaient abattues : Ils s'acheminaient tous vers la droite voie et parvenaient à la beauté admirable (de la doctrine). *Maîtreya* étant remonté au ciel, *Asaṅga* lui succéda dans l'opération du salut de ce monde. *Vaśubandhu* (frère cadet d'Asaṅga), vint alors aussi apporter le salut à tous les êtres ; et il fut le premier à propager le Bas Véhicule. Il fit une vaste compilation de cinq cents câstras. Plus tard, il se mit à l'étude du Grand Véhicule et composa 500 autres câstras ; ce qui fait qu'on l'appelle généralement le *Maître aux mille câstras*. Puis *Hārivarman* composa à la même époque le *Saṃgāḥi-câstra* ; en même temps que le maître, *Sarvabhūdra* composait le *câstra conforme à la droite Raison*. Cependant, dans les dix premiers siècles du nirvāṇa du Bouddha, les principes du Grand Véhicule se maintinrent sans aucune discordance d'écoles. Au xi^e siècle, naquirent pour la première fois des divergences. *Dharmapāla* et *Rhāvāśvaka* disputèrent de l'irréalité et de la réalité des choses, à l'occasion de la doctrine de la dépendance mutuelle de toutes choses. Au xvi^e siècle, *Śīlabhadra* et *Ti-luwa* disputèrent oralement des modes (ou aspects) et des natures de toutes choses ; on eût dit un diamant frotté contre un diamant, ou un roc se heurtant à un autre roc. Il y eut d'autres grands Maîtres : *Nāgārjuna*, *Nīlawaṇa*, *Hāhula*, *Jina*, *Sāṃgha*, *Kiṃ-tān*, *Ti-geṭu* etc., tous Mahāsāṃghas du Quatre-vingt-huitième Refuge, auxquels adhèrent tous les êtres. Supérieurs à tous les saints passés ou actuels, comme l'orchis et le chrysanthème surpassent toutes les fleurs, ils disputèrent de mérites magnifiques ; et toute école se réclama de l'un ou de l'autre comme de son fondateur ; tous les êtres prirent l'un ou l'autre de ces deux saints pour leur appui et pour leur chef. Voilà comment les Maîtres, se continuant dans tous les temps, illuminèrent les Cinq Indes et sauvèrent tous les êtres.

Après avoir retracé la diffusion du Bouddhisme en Inde, nous parlerons de la Chine. A la fin du x^e siècle du nirvāṇa du Boudd-

dit, *Métanga* vint en Chine le premier, et après lui, *Dharmapala* (?). Ils commencèrent de répandre le Triple Trésor (le Bouddha, la Doctrine, l'Assemblée); peu à peu ils propagèrent les Cinq Véhicules; et dès lors, sous les dynasties successives des Han, Wei, Tsao, Soung antérieurs, Tel, Liao, Tchin, Soui, Thang et Soung postérieurs, les Maîtres du Triple Recueil se transmissent l'enseignement bouddhique, et répandirent d'un lieu à l'autre la sainte doctrine. Pour les traducteurs du Triple Recueil, les uns vinrent de l'ouest en Chine; les autres se rendirent de la Chine dans les pays de l'ouest; et ainsi les Trois Recueils des Deux Véhicules furent complètement traduits. Les deux espèces de sectes, de l'enseignement apparent et de l'enseignement secret, se répandirent également. Et ainsi *Kundraghwa* et *Hienue-Thang* accomplirent une œuvre admirable: la traduction des livres sacrés. Finalement ils reçurent l'approbation ecclésiastique du digne Hsiao Kien-gen et Hsiao-niu (?) furent aussi renommés pour leurs belles traductions; à la fin, ils s'acquiescèrent la protection merveilleuse du Dragon de la mer. Outre eux-là, d'autres hauts prêtres vénéraient le Bouddha; tantôt on voyait les numismates *Kiao-rye* et *Zyui-gou* (brillants) comme la lune dans l'eau de l'écotopie négation qui manifeste le réel; tantôt les prêtres *Nangulie* et *Tendai* se tenir, comme de fraîches fleurs, dans le jardin de la Triple méditation renfermée dans une pensée unique; les prêtres *Zi-ou* et *Se-ryu* semblaient une douce brise soufflant sur les rameaux des Trois Plantes (Trois Véhicules) et des deux Arbres (deux principales doctrines de la secte Tendai); ailleurs *Kiao-ou* et *Sei-ryou* semblaient des pierres précieuses reposant sur la table des Dix principes mystérieux et des Six conceptions de toutes choses. En outre, les prêtres *Po-touen* et *Han-han* pénétrèrent tout l'Abhidharma et l'éclairèrent parfaitement. Les deux savants *Hou-wei* et *Dou-ou* pratiquèrent excellentement le Vinaya, qui fut alors mis en pleine lumière. Combien plus les bons principes du *Satyasiddhi*, dans lesquels *E-kei* acquit un renom singulier; et l'enseignement secret de la secte *Singon*, qui fit prospérer les prêtres *Higyan* et *E-kei*.

A part ceux-ci, un nombre infini de prêtres vénérés ont répandu la doctrine de la Vale excellente et se sont passés l'enseignement

bouddhique l'un à l'autre. Leur aspect avait une majesté importante; et souvent ils furent gratifiés (de l'approbation) céleste. Leur intelligence de la doctrine était admirable et immense; ils étaient perpétuellement éclairés. Vous voyez combien nombreux furent les prêtres éminents dans tous les âges et combien puissants. Comment la parole pourrait-elle exprimer ces choses? — C'est ici la diffusion du Bouddhisme en Chine.

Au Japon, nous trouvons que, sous le 30^e empereur, nommé Kinnéi, le 14^e mois de la sixième année de son règne (c'est-à-dire la 6^e année *Des-dé* sous les Lian de Chine), le roi de *Hyakiai* en Corée, nommé *Syau-myau*, offrit en tribut une statue d'or et de cuivre de Chaka, ainsi qu'un beaucoup d'étendards et de drapeaux, des robes et des gâteaux. L'empereur se réjouit de ces présents, et, en les voyant, leur rendit un hommage. A cette époque, ses sujets n'avaient aucun respect pour ces objets; il finit cependant par édifier des monastères, où il déposa les livres sacrés. Dès lors, la doctrine du Triple Trésor s'affermait graduellement au Japon. Sous le 31^e empereur, nommé *Bélatu*, le premier jour de la première année de son règne, naquit le célèbre *Syautoku Taï*. Il propagea le Bouddhisme et le rendit puissant dans tout l'empire; les monastères s'élevèrent partout, le nombre des convertis fut infini. Le rebelle *Mariya* succomba sous les traits de la méditation et de la sagesse. Les deux prêtres venus de Kaurai (ou Corée) eurent la gloire d'avoir propagé la doctrine; ils renversèrent les mauvaises croyances, exaltèrent le Triple Trésor, secoururent tous les âmes et opérèrent les œuvres bouddhiques. Il n'y eut jamais rien de plus grand dans aucun temps; cela se fit entièrement par le pouvoir de l'œuvre excellente de *Syautoku-Taï*.

Dès lors les prêtres éminents n'ont cessé d'apparaître et de transmettre au loin la doctrine bouddhique. Le grand Bouddha, se manifestant dans des incarnations, répandit de toutes parts la connaissance du Triple Trésor. Le vénéré *Ké-tsou* transmittit les profondeurs principales de la secte *Saouen*; le vénéré *Gréou-hou* propagea le Grand Véhicule de la secte *Hououan*. Le précepteur *Dou-yé*, de la secte *Kéou-en*, transmit la doctrine de sa propre secte; le vénéré *Ganous* travailla à répandre le Vinaya de la secte *Tendaï*;

et *Tenkyou* réédifia cette secte. Le grand *Kôben Daïni* fonda la secte *Singon*, qu'il laissa prospérer; la doctrine du *Kaso-pôtra* et celle du *Satysaïdô* furent aussi transmises au Japon. Tous ces prêtres vénérés vinrent chez nous de la Chine, ou se rendirent en Chine pour rentrer ensuite au Japon; et une foule d'autres encore répandirent et transmise la doctrine. Tous, prédécesseurs ou successeurs, s'appliquèrent à l'étude de la doctrine, comme vous venez de le voir. Les uns puisèrent dans le courant de la rivière de *Gyoku-sen*; d'autres reflétaient l'éclat d'*Ennô*; d'autres, instruits par *Syau-ryu*, semblaient éclairés des rayons de la pleine lune; d'autres suivirent les leçons de *Gyokkwa*; d'autres, demeurèrent sous le pic étancé du mont *Naimou*; d'autres se promènèrent dans les jardins de *Seiko*; ou bien s'était le prêtre *Syau-ryu* (Dragon bien) qui plongeait jusqu'au fond de la mer de la Doctrine; ou le prêtre *Dai-ou* (Grand image), qui couvrait de son ombre la terre entière. Le Grand Véhicule et le Bas Véhicule, la doctrine des natures et celle des aspects (mudes), l'école de l'enseignement et celle de la méditation, l'instruction manifeste et la secrète, tout fut également propagé et transmis plus qu'on ne peut dire. Sept grands monastères se disputèrent à *Nara* la vénération du peuple; la capitale du nord et celle du sud rivalisèrent en croyances excellentes et se devouèrent à l'étude. Chacune avait des sectateurs puissants, qui semblaient autant de dragons et d'éléphants; tous également dignes d'être les instructeurs des hommes et des dévas. Sans cesse on répandit aussi la doctrine dans les endroits les plus reculés. Ah! notre âge a perdu toute la sève des enseignements; mais la mer de la Doctrine fut toujours profonde. On a beau désirer d'en retirer toutes ces doctrines mystérieuses, on ne réussit point. Mer immense, dont aucune parole ne décrit la grandeur!

Vous savez maintenant comment le Bouddhisme s'est répandu au Japon.

D. — Voilà effectivement les grands traits de sa diffusion dans les Trois Pays. Mais dites-moi de plus, je vous prie, combien de doctrines bouddhiques existent actuellement dans notre pays?

R. — Les doctrines que l'on a cultivées au Japon depuis les

temps anciens forment en tout huit sectes, qui n'ont pas varié jusqu'à nos jours. Il a pu se produire des dissidences dans certaines sectes; mais au fond, on peut dire que huit doctrines différentes, et pas plus, ont été étudiées chez nous, tant dans le passé qu'à présent.

D. — Quelles sont ces huit sectes?

R. — Elles se nomment *Kuoya*, *Zyanzutu*, *Rilu*, *Hossan*, *Sansan*, *Tredai*, *Kegon* et *Singya*¹.

D. — Lesquelles se rattachent au Bas Véhicule, lesquelles au Grand Véhicule?

R. — Les trois premières, *Kuoya*, *Zyanzutu* et *Rilu*, se rattachent au Bas Véhicule; les cinq autres au Grand Véhicule.

D. — Puis-je savoir quels principes sont exposés par chacune de ces huit sectes?

R. — Ces principes sont abstrus, difficiles à connaître. Si déjà je dois regretter de ne connaître pas même une seule secte à fond, encore moins puis-je parler de toutes les huit sectes. Aussi je me bornerai à en énumérer les noms, en disant rapidement quelque chose de leurs principes.

La secte Kuoya.

D. — Pourquoi la nomme-t-on secte *Kuoya*?

R. — Parce que *Kuoya* est le nom abrégé du *castro* fondamental de cette secte, l'*Abhinava-kuya-rin*. *Rin* est un mot chinois; les six autres caractères sont de l'indou. *Abi* veut dire : opposé, qui est en face. *Dharma* signifie : Doctrine, et *kuya* : Boeueil. Cela signifie donc : *Castro du Boeueil de la doctrine de l'opposé*. Autrement dit : doctrine de l'opposé signifie, doctrine de la sagesse prajñā de l'Impérissable. Il faut noter qu'opposé a deux sens. L'un est celui de « se tourner vers l'opposé — du sujet méditant, vers le nirvāna ». L'autre est celui de « se tourner par la méditation » vers les quatre Vérités toutes. Le mot doctrine

¹ Quand l'auteur écrivait ceci, les sectes *Sûi-ren* et *Zyau-de* (*Shi-ya*) étaient en voie de fondation.

a de même deux sens. L'un est celui de doctrine excellente; c'est le nirvâna. L'autre est celui de modes ou aspects spirituels de l'enseignement¹; c'est-à-dire que la sagesse de l'Impérissable se place en face du nirvâna et des Quatre Vérités réelles par la méditation.

Le mot de Recueil a, lui aussi, deux sens. L'un est celui de : renfermer. L'autre est celui de : se fonder. Dans le premier sens, on sait que ce cāstra renferme les excellents principes du *Jidnaprasthāna-cāstra* et d'autres; il en a tiré de Recueil². En prenant le sens de : se fonder sur quelque chose, on entend que ce cāstra a été composé d'après des ouvrages antérieurs, tels que le *Jidnaprasthāna*, etc. Le nom d'*Abhidharma-kōsa* a été tiré en entier de ces ouvrages-là, qui l'expliquent; par conséquent notre cāstra après le nom de cāstra qui a pour fondement l'Abhidharma³ (Abhidharmakosa-cāstra). Et comme cette secte a été fondée sur ce Recueil (sana, kosa, japa, tsuma), elle s'appelle secte Kusa.

B. — Qui est l'auteur de ce cāstra? et de quelle antée de l'anciennissement du Bouddha date-t-il?

B. — Il fut composé par le Bodhisattva *Vandanaśū*, neuf cents ans après le nirvâna du Bouddha. Il concorde avec les idées de la secte *Sāpata* (sarvāstivāda), l'une des vingt sectes hindoues issues du Bas Véhicule. Au reste, il a puisé ses doctrines principales dans le *Mahāvibhāva-cāstra*; mais il s'est efforcé d'y agréger quantité d'autres enseignements. Le *Mahāvibhāva* se fonde à son tour sur le *Jidnaprasthāna-cāstra* et son Sextuple commentaire⁴.

1) C'est-à-dire les doctrines réelles qui forment l'essence de la doctrine qui s'élève. Pour le Bouddhisme, savoir une doctrine partiellement est la même chose que la posséder et s'identifier avec elle, en faire comme sa propre substance. C'est ainsi que, si l'on prend l'idée, états ou aspects de l'enseignement relevant à dire ces doctrines bouddhiques.

2) Le cāstra antérieur posant : il fut donc antérieur que ce cāstra est un recueil des enseignements pour se servir vers la sagesse (qui est, pour ainsi dire, vis-à-vis du sujet méditant). Ceci est composé de l'espèce *saṃpāra* (sāpata), ce composé d'enseignement.

3) Ceci, après l'auteur, est un composé *śāstra* (śāstra), en composé possédant et utilisant.

4) *Śāpata* ou les Six plans du *Jidnaprasthāna-cāstra*.

En voici l'histoire :

Vers l'an 400 du Nirvāna, il y avait, au pays de Kachmire, un roi nommé Kaniska, qui recréait les livres sacrés. Un jour, il pria les prêtres et les fit entrer au palais, où ils reçurent leurs audiences. Alors le roi s'enquit auprès d'eux de la Voie bouddhique; mais leurs discours variaient. Le roi, très étonné, dit au vénérable *Kyōi* : « L'enseignement bouddhique n'ayant qu'une source, et des principes qui n'offrent aucun désaccord, pourquoi ces prêtres, que je révère, disent-ils des choses si différentes ? » Le Vénérable répondit : « Qu'importent les discours ? Appliquez-vous aux bonnes œuvres, et vous en recevrez le fruit. Le Bouddha a prédit que sa doctrine serait divisée par les dissidences : il l'a comparée à un bâton d'or; rompez-le, tous les morceaux en sont d'or. » Le roi reprit alors : « De toutes les observances des différentes sectes, quelle est donc la meilleure ? Je veux la pratiquer. O Vénérable, veuillez me l'expliquer. » Celui-ci répondit : « La secte *Sarvotrānā* est supérieure à toutes les autres. Si le roi veut devenir un pratiquant, qu'il aille cette secte-là. »

Le roi, tout joyeux, ordonna aussitôt de rédiger les doctrines d'un triple Recueil de cette secte. Les Thera s'assemblèrent des quatre côtés de l'Inde comme en immense nuage. Tout de prêtres ordinaires que de saints, ils étaient trop nombreux. Pour éviter le désordre, le roi commença par renvoyer les prêtres ordinaires; il ne retint que les saints. Ils étaient encore une foule; on exclut donc les imparfaits et l'on garda seulement les Arhats; mais on ne pouvait encore les réunir dans un seul lieu. Le roi choisit donc ceux qui, par la méditation, possédaient pleinement les six pouvoirs surnaturels, et par leur sagesse, avaient atteint la perfection dans les quatre éloquentes; qui portaient en eux le Triple Recueil, et au dehors triomphaient dans les cinq sciences. Ces sept cents saints, autorisés à commencer ce travail, n'étaient plus qu'à 130. Le roi choisit alors le vénérable Vasumitra (7) comme 500^e et l'établit président. Les saints réunirent d'abord dix myriades de stances de commentaires des Sûtras. Ensuite, ils commentèrent le Vinaya en dix autres myriades de stances, et eurent pour l'Abhidharma. L'ensemble de ces stances forma le *Mahāvastuśāstra*.

gâtrés. Les cinq cents Arhats firent graver les œuvres sur de grandes pierres, et ils s'engagèrent par serment à ne la prêcher que dans leur pays, sans permettre de la répandre au dehors. Pour cela, ils commandèrent aux Yakas de veiller aux portes de la ville. Or, le vénérable Vasubandhu avait autrefois étudié les doctrines de la secte *Sarvatantrika*, et avait passé ensuite à celles de la secte *Sautrāntika*, qui lui paraissaient plus rationnelles, tandis que maintes choses lui semblaient discutables, dans la secte *Sarvastivāda*. Désireux de se fixer, il changea de nom et se rendit dans le Kachmir. Pendant quatre ans, il attaqua souvent et violemment les autres sectes par les principes de la sienne. Entre autres il avait attaqué le vénérable Go-nyu¹, et l'avait réduit au silence. Ce vénérable, entrant en méditation, connut que c'était Vasubandhu; et il l'avertit en secret : « Il y a, lui dit-il, dans notre secte, des élèves encore dominés par les passions. S'ils apprennent, à Chef de la Retraite, que vous nous attaquez, ils pourraient vous faire souffrir. Retournez plutôt dans votre lointain pays. » Vasubandhu revint alors dans son pays, et y expliqua le *Vidyāval* d'après ses propres idées. Après en avoir discours pendant toute la journée, il composait une stance, où il résumait le sens de ses discours; puis il fallait copier ses stances par le graveur sur des feuilles de cuivre. Il y en eut à la fin six cents; elles expliquaient tous les principes du *Mādhyamika*. Il afficha ces stances sur le corps d'un éléphant parfumé d'huile, et fit publier au son du tambour qu'il était prêt à rendre grâce à celui qui le confondrait. Personne n'en fut capable. Il fit alors porter ces stances au pays de Kachmir. Le roi et tous les prêtres du Kachmir furent ravés; « il travaille à propager notre secte », pensaient-ils. Seul, le vénérable Go-nyu comprit qu'ils se trompaient et ne leur cacha point son étonnement; à la fin, il les pria de faire faire un commentaire de cet ouvrage. À la demande du roi, Vasubandhu expliqua donc son *catyā*. Ce commentaire comprit 8,000 stances; il prouva la justesse des défiances de l'Arhat Go-nyu. Là-dessus, un élève de cet Arhat, nommé *Syū-geu*

1) « Entré dans l'Éclatement »,

(Samantabhadra), composa un chakra opposé au *Kosa-chakra*, et, après l'avoir intitulé « le chakra qui s'abat comme la grêle sur le Kesa », le fit tenir à Vasubandhu. Celui-ci le lousa et le recommanda : « le chakra qui est la droite raison » (*Nyāyadāndra-chakra*). Ce même *Syā-geu* composa le *Gen-ye-uein* (7)¹ et le commenta en quarante livres. La traduction chinoise du *Nyāyadāndra-chakra* fait quatre-vingts livres.

C'est ainsi que l'on sait que le *Kosa-chakra* procède du *Mahā-Vibhāva-chakra*.

D. — Il a donc été composé vers l'an 900 du nirvāṇa, si grand fut-il porté aux Chinois ?

R. — Il leur fut porté sous deux dynasties. Sous les Tchén, d'abord, le docte *Sîn-tseïen* fit la traduction en vingt livres; et yannéou son propre commentaire en cinquante livres. Cet ouvrage a disparu tout entier. Plus tard, sous les Thang, pendant l'ère Fiké, le prêtre *Houen-Thang* fit une nouvelle traduction au monastère *Tsou*; elle forme trente livres. C'est le texte actuel. Ce chakra étant l'œuvre du docteur Vasubandhu, c'est lui que la secte regarde comme son maître. Son système fut admirablement répandu en Chine par le docte *Hou-gaku*; ses disciples, les Maîtres *Fu-keouan* et *Hou-han*, en écrivirent des commentaires, et aucun des autres maîtres ne négligea de l'étudier. Dans notre patrie, cette œuvre a été transmise de nos jours jusqu'à nos jours; on se l'est passée d'un âge à l'autre et on l'a étudiée à l'envi dans tous les monastères.

D. — La secte *Kiōjō* représente-t-elle purement les doctrines de l'ancienne école *Sarvāstivāda*, du Bas Véhiciāla; ou en embrasse-t-elle encore d'autres ?

R. — Le *Kosa-chakra* expose avant tout la doctrine *Sarvāstivāda* et se fonde dans cette école. Mais il sympathise avec le *Sūtrāyāna*; ce qui donne la raison de certains passages de ce chakra, tels que celui-ci : « Je me suis généralement fondé, en commentant l'Abhidharma, sur les principes reçus au pays de Kachimiro (i. e. le Sarvāstivāda) »; ou encore : « Les discours des

1) De la manifestation de la sagesse.

Sûtra-nikaya n'ont rien que de rationnel, aussi, « Ce qui est vrai, c'est qu'il avait pris parti pour le *Sûtra-nikaya* et repoussait le *Sarvastivâda*. S'il a revêtu les dehors de celui-ci, tout en adoptant dans son for intérieur les opinions du Sûtra-nikaya, c'est qu'il appartenait lui-même à l'école Sarvastivâda, qui était alors très en faveur. Les passages cités font voir ce qui en est.

D. — Sur quels principes repose ce *çâstra*?

R. — Il expose le Sarvastivâda; il est donc censé enseigner en principe la réalité de tous les modes, ou objets quelconques de la pensée. Pour qui considère le sens intime de ce *çâstra*, il renferme aussi les principes du Sûtra-nikaya; mais, par son sens apparent, il concorde de tous points avec le Sarvastivâda. Il affirme, par exemple, la réalité des trois temps passé, présent et futur, et la perpétuité des modes (objets de la pensée). Cependant, on varie à propos de la réalité des trois âges : on peut compter quatre opinions différentes. La première a pour auteur le vénérable *Huei-tsi*; il pense que les trois temps diffèrent comme espèces. La seconde, celle du vénérable *Myô-en*, est qu'ils diffèrent comme circonstances ou événements. La troisième, celle du vénérable *Syô*¹, est qu'ils diffèrent comme situation (haut, milieu et bas). La dernière est celle du vénérable *Kaku-ten*. Il dit que les trois temps diffèrent comme relation, le passé se comparant au présent, et celui-ci au futur. Vasubandhu a fait la critique de ces quatre savants maîtres et s'est joint à l'opinion du vénérable *Syô*. Le sens intime de ce passage, selon le Sûtra-nikaya, est que le passé et le futur n'ont pas de substance (ou essence), et que seul le présent est réel.

Nous avons encore ceci : Le *Koss-çâstra* (*Kossya-ron*) est de la métaphysique (*abhidharma*). C'est pourquoi on l'appelle *Recueil de Discussions* (*çâstra*).

D. — Veuillez maintenant me dire les principes expliqués dans ce *çâstra*.

R. — La matière des trente livres de ce *çâstra* est divisée en

¹) Par quelques moniales, on écrit en deux caractères *Sô-u*; mais on prononce *Syô* (*Sbô*).

9 séries : 1^{re} les limites, i. e., les corps ou les objets (deux livres), 2^{re} les organes (cinq livres), 3^{re} le monde (cinq livres), 4^{re} le Karma (six livres), 5^{re} l'illusion (trois livres), 6^{re} les sages (quatre livres), 7^{re} la sagesse (deux livres), 8^{re} la méditation (deux livres), 9^{re} la destruction du moi (un livre). Celle-ci n'est pas faite de stanzas originales, mais de gâthâs recueillies dans les sâtras. De ces neuf séries, les deux premières expliquent en général le Périssable et l'Impérissable (ce qui s'écoule et ce qui ne s'écoule pas); les six autres les expliquent en particulier. Voici la contenu-sommaire de ces séries.

1^{re} On explique tous les modes ou corps (toutes choses); 2^{re} on explique les actions ou fonctions de tous les modes; 3^{re}, 4^{re} et 5^{re} explication spéciale du Périssable; la troisième série explique les Fruits; la quatrième, les Causes; la cinquième, la Combinaison des effets et des causes¹. Les séries 6; 7 et 8 expliquent spécialement l'Impérissable, en reprenant 6^{re} la doctrine des Fruits, 7^{re} la doctrine des Causes, 8^{re} la doctrine de la Combinaison des effets et des causes. En dernier lieu, 9^{re} la série du *Moi détruit* explique le sous-rationnel de l'irréalité du moi.

D. — Comment tous les modes sont-ils classifiés?

R. — Ils sont répartis en 75 groupes, que nous allons énumérer.

1. Les formes, dont il y a onze : cinq sens; cinq « places » ou espèces d'objets des sens; et la forme invisible (*arishdptirîpâ*), qui n'est connue que par le cœur (*manas*) ou esprit.

2. Le cœur (esprit); unique, parce que les six connaissances (dérivées des cinq sens et de la faculté maîtresse) ne font qu'une faculté raisonnante ou esprit.

3. Les modes ou qualités mentales, dont il y a quarante-six, divisées en six classes :

- I. Le grand terrain de toute pensée : dix qualités.
- II. Le grand terrain des bonnes pensées : dix qualités.
- III. Le grand terrain des passions : six qualités.
- IV. Le grand terrain des mauvaises pensées : deux qualités.

1) Ce sont, pour ainsi dire, la destinée; et c'est dans ce sens que le terme *bandhika* ou *ya* (en) est fréquent dans le langage courant, au théâtre, etc.

V. Le terrain des passions secondaires : dix qualités.

VI. Le terrain indéterminé : huit qualités.

Reprenons-les maintenant en détail, d'après les stances du *Kasya*.

I. — Les dix qualités qui prévalent dans toute pensée sont : la perception, l'imagination, l'intention, le toucher, le désir, l'intelligence, la mémoire, l'attention, la détermination, la concentration (*samādhi*).

II. — Dans toute bonne pensée, sont incluses également dix qualités : la confiance, la précaution, l'égalité d'âme, la générosité, la pudeur, la timidité, l'absence de colère, de tort fait au prochain, et enfin l'effort ou la diligence.

III. — Six qualités se trouvent toujours dans l'esprit troublé ou souillé : l'ignorance, l'insouciance, l'indolence, l'incrédulité, la paresse, l'arrogance.

IV. — Deux qualités qui se trouvent dans toute mauvaise pensée : l'absence de honte et l'absence de timidité.

V. — Il y a dix qualités de passions secondaires : la colère, la dissimulation, l'égoïsme, l'envie, la souffrance, l'action nuisible, l'inimitié, la flatterie, la tromperie, l'orgueil.

VI. — Enfin, huit qualités du terrain indéterminé : la réflexion, l'investigation, le repentir, la somnolence, l'avidité, la courroux, la fierté, le doute.

4. Les modes indépendants de l'esprit, qui sont au nombre de quatorze :

L'obtention, la non-obtention, la similitude, la dissimilitude, l'absence de pensée (non d'une certaine méditation des hérétiques¹), les deux méditations (des hérétiques), la vie, l'aspect ou apparence, le nom, le corps, etc.

5. Trois modes immatériels : la destruction consciente (du mal) ; la destruction (inconsciente (non préméditée), l'espace indéterminable.

Voilà les 75 qualités ou modes, dont les 72 premiers sont dits

¹ Sans doute les Brahmanes.

matériels, et les trois derniers, immatériels. Hors ces deux grandes classes, il n'existe aucune qualité.

Des qualités matérielles, les unes sont accompagnées de passions, d'autres pas; les immatérielles sont sans passion.

D. — Comment cette secte établit-elle pour chaque Védicula ou classe d'êtres, sa doctrine des causes et des fruits, c'est-à-dire sa voie à parcourir?

R. — Les Crâvakas doivent, suivant le degré de leur intelligence, passer par trois vies ou par soixante kalpas, pendant lesquels ils ne cessent de pratiquer les bonnes œuvres et d'en obtenir les fruits. Ils traversent ainsi successivement sept degrés ou stades transitoires, et quatre autres rangs où ils jouissent des fruits de leurs œuvres.

Les Pratyekabouddhas, également selon leurs aptitudes, doivent parcourir quatre vies ou cent kalpas, pendant lesquels ils s'appliquent à connaître les causes, pour en percevoir les fruits. Les causes et les bonnes pratiques s'accumulant, ils arrivent à l'état d'Arhat parfait (qui n'a plus rien à apprendre), sans passer par de nombreux degrés. Ils obtiennent d'un coup le fruit suprême.

Enfin les Bodhisattvas passent par trois kalpas infiniment longs, pendant lesquels ils pratiquent les Pâramîtâs ou perfections morales; et pendant cent kalpas, ils jettent les semences du karma qui leur fera obtenir les marques distinctives du corps d'un Bouddha. Dans leur corps ultime, assis sur un siège d'or, ils tranchent les derniers liens des passions, et deviennent des Bouddhas. Les actes nécessaires à leur délivrance étant accomplis, ils entrent dans la nirvâṇa indéfectif, parfait.

Ainsi les Crâvakas méditent les quatre vérités réelles; les Pratyekabouddhas méditent les douze causes et leurs combinaisons; les Bodhisattvas pratiquent les six Pâramîtâs.

D. — Quelles « Irréalités » cette secte prêche-t-elle?

R. — Elle n'admet que l'irréalité de l'être vivant; elle ne discute pas sur l'Irréalité des modes. C'est-à-dire qu'elle rejette la notion préconçue du « moi »; il n'y a pour elle aucun « moi » à l'intérieur des cinq agrégats (skandhas). Le moi ou la personnalité n'est, selon elle, qu'un nom provisoire donné à ce qui est

formé par la réunion et la combinaison des cinq agrégats; mais il n'y a, en réalité, pas de personnalité.

Mais les corps ou matières des modes, et les trois temps, ont une existence réelle. D'où vient que les autres sectes ont surnommé celle-ci : « la secte du moi irréel et des modes réels ».

(A suivre.)

REVUE DES LIVRES

C. P. Tims, *Geschiedenis van den Godsdienst in de eedhuld tot op Alexander den Grote* (Histoire de la Religion dans l'antiquité jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand). — 1^{re} Partie, 1^{re} livraison. — Amsterdam, van Kampen et fils, 1861. — In-8° de 27-281 p.

Beaucoup de nos lecteurs connaissent certainement le Manuel d'histoire religieuse de M. Tiele, le savant professeur de Leyde. Il s'est traduit en cinq ou six langues, notamment en français par les soins de M. Maurice Vernes, et il a été pour tous ceux qui s'occupent des recherches historiques de ce genre d'une grande utilité comme initiation aide-mémoire et instrument de travail. Il se manifeste, il est vrai, que jusqu'à ces moments ne paraissent les grandes religions universelles (bouddhisme, christianisme, islamisme). Mais c'est précisément les époques nationales ou régionales qu'il importait le plus de voir ébauchées brièvement dans des tableaux d'ensemble, définissant leurs principes, leur esprit, leurs tendances fondamentales, retraçant en quelques grandes lignes leurs évolutions principales et permettant à ceux qui faisaient une étude spéciale sur ce vaste domaine d'avoir au moins des idées sur les champs vides de travail qu'ils collaient de poursuivre. Car en ce genre d'études la spécialisation est assez dangereuse qu'elle est nécessaire. La future générale, la philosophie de cette histoire d'ensemble que par le mouvement latéral des parties, et surtout celui qui s'empare dans le sens qu'il croise sans joindre un seul coup d'œil sur les perspectives parallèles au sein d'un tout de ne tromper dans ses appréhensions et de faire fautes graves.

Il va de soi qu'un Manuel comme celui qui nous parvient de M. Tiele ne peut jamais épuiser toutes les questions de progrès certain existant le point d'arrivée de la science historique sur chacun des chapitres étudiés au moment où l'auteur le rédige. Par nature et par nécessité, il est toujours sujet à révision et correction. Les travaux des épigraphistes continuent. S'accumulent. De nouvelles sources d'information sont découvertes. Des chronologies antiques sont précisées ou rectifiées. C'est un travail à refaire en partie tous les dix ans, et tous ceux qui connaissent l'humaine professeur hollandaise, par conséquent

l'aspect d'érudition consciencieuse et de précision scientifique dont il est animé, ne méritent pas en doute qu'il nous délivre, un de nos beaux jours d'un ouvrage équivalant de son Manuel perdu, voire au contraire et mêmelement augmenté.

Les mêmes nous apprenent que depuis plusieurs années déjà l'édition française de ce Manuel est complètement épuisée, ce qui prouve que, malgré certaines critiques, il a eu de nombreux et durables services. Mais son auteur ne s'est pas senti l'œuvre de le remettre tout en l'actualisant. Il lui reproche de n'être ni un exposé général des religions antiques, ni une histoire de la religion dans l'antiquité, de tenir uniquement de l'un et de l'autre, et il lui semble qu'il faut choisir. Il a préféré s'appliquer à transformer son Manuel en une « Histoire de la religion dans l'antiquité ». C'était sans doute, comme n'est le nôtre de regretter jusqu'à un certain point la resolution qu'il a prise. Non pas que nous ne lui devons, à ce sujet par cette première partie de l'ouvrage susvisé, un bon et bon livre de plus, mais il ne remplacera pas tout à fait l'autre. C'était avec regret que l'auteur nous le mettait entre les mains, pour nous dire explicitement, les toutes les religions de l'antiquité et de venir nous renseigner brièvement sur toutes, mais notamment, la main du lecteur et son talent de généralisant. Mais nos regrets sont superflus. M. Tiedt paraît vouloir le travail de quelques jours auquel doit se consacrer pour une grande part de son travail celui qui entreprend un exposé aussi vaste. C'est ainsi qu'il renonce, pour le moment du moins, à consacrer au premier chapitre à l'étude systématique des religions non chrétiennes, bien qu'il nous donne les surréalistes antiques qui ne prolongent tout le long de l'histoire des religions plus développées. Son histoire religieuse nous mène vers l'histoire positive, c'est-à-dire à partir du moment où des documents quelconques, mythes, grèves ou écrits, témoignent l'existence d'une véritable d'investigation.

Cette méthode nous fera savoir, il devra commencer par l'étude de la religion égyptienne et de la culture de la Mésopotamie. La question est de savoir laquelle est un problème le plus important, et cette question est très discutée. Mais en est la religion égyptienne est plus antique et elle a atteint un point culminant plus tôt que la mésopotamienne. Babylonien vient du nord après l'Égypte. Après les religions antiques de l'Asie occidentale devrait venir le groupe des religions iraniennes, dont le mazdéisme tient le rôle. Mais on ne saurait s'en faire une idée sans avoir étudié celui de l'Inde. Ces termes principalement par conséquent le groupe iranien. De celui-ci on passe aux religions de l'Asie Mineure pour arriver enfin à celles de la Grèce et de l'Italie.

Tel est le plan que M. Tiedt se propose de suivre pour rédiger, non plus une histoire des religions antiques, mais une histoire de la religion dans l'antiquité. Celle des religions antiques, comme la chinoise ou la japonaise, qui ne relèvent de leur développement n'en ont pu exercer d'action sur l'évolution religieuse occidentale de l'antiquité, ou celles qui n'ont pu exercer le même d'une manière importante, comme les religions celtiques, germaniques ou scandinaves,

mais religieuses ou dehors du programme. Il en est de même des religions préhistoriques, africaines, amérindiennes, etc. L'antiquité historique, au vrai sens du mot, a pour théâtre l'Afrique méridionale et occidentale, le nord de l'Afrique (surtout le nord-est) et le sud de l'Europe. C'est là seulement qu'il peut être raisonnablement question d'un développement religieux.

Le thème-religieux que nous avons sous les yeux concerne l'histoire récente de la religion de l'ancienne Égypte et de la religion de l'Assyrie-Chaldée. Il ne saurait entrer dans le cadre du court article d'y joindre la conclusion qui précède une appréciation religieuse de ces deux importantes civilisations. M. Tiele avait déjà traité ce double sujet en 1893-1892 dans son *Histoire comparée des religions de l'Égypte et de la Mésopotamie* (Holl.), traduite en français sous son overrédaction par M. G. Collon. Son travail actuel, moins étendu, en est la révision ou plutôt la mise au point des dernières études. Autant qu'on peut juger un non-scientiste, c'est un travail très bien fait, très clair, très méthodique et très sage. Nous aurions peut-être quelques choses à dire à notre sujet sur (sans le bien d'après ses lui) les sujets de l'antiquité dont il traite avec une sagesse tant de choses et une des religions qui fleurissent aux bords de l'Égypte et de l'Assyrie. Je persiste à regarder l'animisme (culte des esprits) comme un phénomène dérivé du naturalisme et non comme un fait religieux personnel. Cela veut peut-être dire que je me refuse à établir entre choses qu'une différence de degré entre ce que on appelle souvent le fétichisme, d'est-à-dire le culte de petits objets naturels (arbres, sources, rochers, etc.) et le culte polythéiste des grandes phénomènes ou des grandes forces de la nature, l'animisme volontaire, car j'en ai toujours les portants, que jamais objet naturel ne fut un objet de religion qu'en ne le créant ainsi, révéant, et qu'on ne regardât son être en son aspect comme capable d'être végétaliser dans l'espace. C'est l'immense quantité d'esprits créés et la même le Sôan du livre de Job, et dont on oublie la première nature, qui donne lieu à l'animisme distinct du naturalisme, et dans certaines conditions sociales et intellectuelles, bien que subordonnées théoriquement aux grands dieux, les esprits deviennent les objets préférés, souvent même exclusifs, de la dévotion populaire. C'est ainsi qu'ailleurs le culte des saints fit souvent du tort à celui de la divinité suprême. Mais en plus d'une religion, chez les Espagnols par exemple et chez les Finnois, les distinctions établies entre les divers genres d'esprits ont très régulièrement une large utilité. L'anthropologie et dans le monde des pouvoirs des choses mêmes appelées en preuve de ce que j'avance. Et aussi à chaque instant l'esprit a une attitude toute spéciale vers une catégorie déterminée de phénomènes naturels. Quand on pense qu'on ne peut pas jeter comme l'auteur du livre d'Hénoch voit comme dans une vision ces choses capables de négligence ou d'insouciance extérieurement faites dans un lieu de laissent, on doit pourtant bien se rendre à cette évidence que l'antiquité traitait avec la plus soignée fidélité une multitude d'objets ou nous en pouvons plus voir que des choses.

M. J'en reviens à mon regret d'avance plus haut. Les religions historiques, pour être bien comprises, supposent qu'on s'est rendu un compte exact de leurs éléments primitifs et ultérieurs. Je suis d'opinion, par exemple, que pour expliquer tout à fait cette prodigieuse religion égyptienne qui, tout à la fois s'élève si haut et descend si bas, il faut la rapprocher de ses religions de la barbarie africaine, encore incomplètement connues, et où se ressemblent tant de superstitions littéraires qui ont leurs pendantes ou leurs analogues dans la religion de l'ancienne Égypte.

Ces observations ne sauraient toutefois prévaloir contre le mérite éminent du travail historique, si consciencieux et si complet dans sa schématisation, dont M. Tiele a enrichi l'histoire religieuse. C'est avec une confiance impatiente que nous attendons la suite qu'il nous a promise.

ALBERT RÉVILLE.

S. Goma. — Fouilles dans la nécropole du Vulci, réalisées et publiées aux frais du S. E. le prince Torlonia. — Un vol. in-4° de 568 pages et 20 planches (tiré à petit nombre). — Paris, Thorin, 1884, 16 francs.

La Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome vient de s'enrichir d'un nouveau volume. Il est dû à M. Stéphane Gredt, ancien membre de l'École de Rome. Il mérite de figurer parmi les nombreux ouvrages de cette collection. On le doit au 1^{er} juin 1880, aux frais du prince Torlonia, M. Gredt a fouillé une partie de la nécropole étrusque de Vulci, sur le territoire de Montefiascone. C'est toute une localité qui a été ouverte. C'est le résultat de cette exploration, concluant avec précision et méthode, que M. Gredt nous donne dans son livre.

La nécropole de Vulci est depuis longtemps célèbre. Tous les savants qui se sont occupés de l'Etrurie en ont parlé à maintes reprises. Mais surtout dans son Rapport sur les découvertes de Vulci, et M. Helling dans ses articles aux *Annali de l'Istituto di corrispondenza archeologica*, ont surtout contribué à la faire connaître. À partir du moment où Lucien Rossignol, qui fleurit son titre premier de la ville romaine de Caere, est entrepris, au commencement de siècle, d'enrichir les collections des débris de Vulci, on peut dire, presque à la lettre, que ses tombeaux n'ont pas cessé d'être mis à contribution par tout le monde. Au reste, un travail d'une genre si délicat et peu méthodique n'a jamais apporté que des renseignements partiels. À ces entreprises, si nous ajoutons les vaines des fouilles modernes et modernes, qui se sont introduites dans les sépultures, sans d'y faire les bijoux et les vases précieux déposés aux côtés de

effect, nous comprendrions pourquoi les auteurs d'aujourd'hui éprouvent souvent des hésitations dans leurs recherches. M. Gsell a en lui-même sa part de responsabilités, et plus d'une fois la même « feuille par les vents » revient sans se plier. Je connais le nombre des objets examinés par lui; est-ce une très-considérable, et l'étude minutieuse qu'il en fait, ainsi que des termes et des termes sous-jacents, nous donne un ensemble d'indications tel qu'il n'en est de nos préférences d'en 4, je pense, faire du semblable. Les résultats de nos campagnes sont donc les plus importants pour la science et des plus honorables pour M. Gsell.

Son livre comprend deux parties. La première (p. 1-249) est consacrée à la *Description des tombes*. Les tombes ont été classées en trois sections : 1° sur la rive droite de la Fiore, près du point antique qu'on appelle le *punto della Fiuma*; 2° dans la région de la Polidroma, au nord du confluent de la Fiore et de la Timonea; 3° au nord du célèbre tumulus appelé *Cannobbio*. Une carte très utile place en tête du volume indique la configuration du terrain et la situation exacte des centres qui viennent d'être nommés. En tête également correspond à ces trois mêmes groupements. Pour chaque section on trouve toutes les tombes classées chacune sous un numéro d'ordre. De cet exposé, nous ne disons rien, sinon qu'il est fait avec une exactitude absolue. La position géographique des sépultures, l'orientation, les dimensions, l'aménagement intérieur, la place des vases, verres, armoiries, etc., tout est relevé, enregistré, noté. Un plus particulier de chaque tombe, ou plus généralement de chaque groupe de tombes, complétant la description, et consistant qu'il indique la méthode d'inhumation dans l'appui du tombeau. M. Gsell a en la préoccupation de mettre sous nos yeux les choses telles qu'il les a vues, et c'est là un point vraiment remarquable.

Les mêmes éléments se retrouvent dans la seconde partie de l'ouvrage (p. 250-314) consacrée à l'étude des *findes*; l'ordre des matières en est analogue. A la description topographique succède l'étude historique.

Dès que nous avons les données techniques ont été classées en trois catégories qui portent les noms de tombes à puits, à fosse, et à chambre. Chaque forme correspond à une époque et à une civilisation différentes. Il est vrai de dire cependant que l'examen des objets qu'on y rencontre. Mais nous ne type les des tombes qui permettent d'introduire plus de détail dans la classification. Cela est vrai surtout des tombes à fosse et à chambre dont l'usage persiste pendant plusieurs siècles. Aussi, M. Gsell ayant à décrire des sépultures de ces trois genres, 1-1 il énumère, et à juste titre, partage son étude en cinq chapitres, pour tracer tout à la fois des tombes à puits, des tombes à fosse primitive, des tombes à fosse romaine, des tombes à chambre de la fin du III^e siècle au commencement du V^e, et des tombes à chambre romaines. Il nous arrive à plusieurs reprises que ces divisions n'ont pas une valeur absolue. On comprend sans peine que « l'introduction d'un nouveau type n'a pas un point d'arrêt

la discussion immédiate de celui qui l'a présenté » (p. 215). Les idées, les habitudes nouvelles s'introduisent peu à peu sur l'air salin du désert au point de le changer à la base. Mais les idées et les habitudes antérieures ne se sont ni même effacées que peu à peu; et, par conséquent, on doit admettre la coexistence momentanée de deux de ces types, peut-être des vases à la fois.

Sous cette réserve, il est possible cependant de remarquer de quelle manière spéciale chacune des formes est caractéristique. La question est difficile, et on risque fort de se tromper en voulant y répondre d'une façon trop catégorique. Toutefois, par comparaison avec les autres perceptions étrusques, on peut arriver à des conclusions probables, ainsi que certaines. Voici celles que propose M. Groll et qu'il appuie sur formes vraies. « Nous pourrions dire que vers la fin du septième ou à peine avant des palais dans l'Etrurie meridionale, et qu'on parviendrait au type de tombe y 414) tout vers » (p. 319). — « A Velletri... les formes les plus simples pourraient être dites de monumentum du sixième siècle » (p. 400); mais un grand nombre d'autres elles remontent au « second tiers du sixième siècle » (p. 426). Enfin, on trouve des tombes à Veii à peu près depuis la fin du sixième jusqu'au troisième (p. 549-553). Ces dates, M. Groll ne les propose pas à la légère; elles arrivent en conclusion d'une étude approfondie des objets entrés au musée des fouilles.

C'est encore sur l'examen de ces mêmes objets que l'auteur expose ses recherches touchant l'origine des Etrusques. A vrai dire, la conclusion se présente quelque peu incertaine. « On voit que la question de l'origine des Etrusques est de l'époque de leur venue parmi les Italiens ne peut être affirmée » (p. 344). Mais si nous regrettons que M. Groll n'ait pas usé les moyens d'exploration modernes, ne nous plaignons pas en même des efforts qu'il a faits pour y arriver. Le travail immense, dans les pages qui précèdent cet exposé d'ensemble, un résumé complet des systèmes qui ont été tour à tour mis en avant; encore des Etrusques par les Alpes et le nord de l'Italie, migration par le sud de la mer Adriatique, enfin plus ou moins long parmi les Italiens et progrès lent vers le centre du pays, du ou plusieurs séparant les uns des deux civilisations de l'origine. Tout est exposé, comme. Et si M. Groll ne l'arrête ni définitive à aucune des hypothèses de ses prédécesseurs, il nous fait penser sans doute que ces hypothèses sont incertaines ou insuffisamment établies par quelque motif.

La solution de ce problème intéresse tous les hommes de science, classiques, archéologues, écrivains attachés à l'étude de l'histoire des religions. Tous seraient avec grande joie le voir qui nous montre les premiers âges de peuple étrusque. C'est par l'examen de ces questions générales que le système de M. Groll est proposé pour tout le monde. Mais les spéculations y trouveront moins d'appât à ses seuls doctes ou du moins dont se procureront un profit personnel.

Aux archéologues, il offre des renseignements multiples sur l'art étrusque et

ou technique : la ceramique, comme il convient, occupe la première place. C'est quatre-vingt deux figures de vases, importés ou dus à la fabrication locale, sont dessinés et représentés par vingt magnifiques planches ; ces vases d'argile peinte, poteries grecques à dessins géométriques et imitations locales, vases de type corinthien, vases peints attiques, sont classés en un ordre rigoureux, auquel nous sommes bien surpris si les auteurs ne faisaient autrement de fréquentes allusions. La ceramique étrusque à l'époque des Etruscs (p. 373 sq.), la fabrication des bronzes (p. 416-420), etc., exigent ici de nouveaux éclaircissements. On voit avant tout la bronze et les autres métaux, ramassés en quantité beaucoup moindre, mais étudiés avec la même minutie.

Les personnes qui s'occupent de l'histoire des religions s'intéressent à leur tour de cet ouvrage des informations précieuses sur les rites et coutumes funéraires. Les plus importantes concernent le mode de sépulture usité chez les Etrusques aux diverses époques de leur histoire. « Il est certain qu'à l'époque des vases, c'est-à-dire, l'inhumation domine dans l'Etrurie méridionale. Mais l'incinération ne disparaît pas » (p. 383). « Au temps où les Etrusques étaient, de l'avis de tous, Italiens en Etrurie et en Etrurie, les deux modes de sépulture ont été en usage » (p. 384). L'incinération a été pratiquée seule tout d'abord chez les Etrusques, « soit qu'ils aient emprunté leur rite funéraire, soit qu'ils eussent emprunté ce rite aux Italiens » (p. 385). Que le rite funéraire, l'incinération appartint, imperit, survécut les uns par les Phéniciens, surtout M. Groll par les Grecs. Indiquant les deux usages subsistant l'un à côté de l'autre (p. 383-385, et p. 448, 450 note 1, 385, 450 et 450 note 1). Outre cette constatation générale, on trouve aussi des renseignements plus particuliers, entre autres sur la coutume de déposer des aliments dans les tombes (vases enroulés), très répandue en Etrurie, aussi bien que dans toute l'Italie, en Sicile, en Grèce, en Thracie, en Cyrénaïque (p. 385), et sur l'habitude de briser les vases dans les tombes (p. 385). « La cause exacte de ces mutilations est inconnue; elle doit probablement être cherchée dans des croyances religieuses; en tout cas, il me semble tout à fait vraisemblable qu'elles aient été faites pour détourner la curiosité des visiteurs, car beaucoup d'objets ainsi brisés sont sans valeur » (p. 385).

Qu'il nous suffise d'avoir cité ces quelques exemples pour prouver la variété d'informations et l'intérêt multiple qui sort de cette étude. Les idées générales et les faits précis y sont à la fois, et c'est peut-être même par ce dernier côté qu'elle s'empare. Des notes abondantes, parfois même avec un peu d'excès, établissent une comparaison continue entre les sépultures de Vulci et celles des autres nécropoles italiennes ou étrusques; et il n'est pas exagéré de dire que M. Groll savait par le menu tout ce qui s'est fait avant lui sur les diverses questions qu'il aborde.

Il cependant le volume se termine par un avertissement de modestie, qui demande la permission de transcrire les Nos finales « présentent de graves lacunes. Pour la période des tombes à puits, il faudrait savoir s'il ne existe de

plus assurées, et d'espérer s'il y en a de plus certaines que celles que nous avons rencontrées. Nous ne connaissions même qu'un très petit nombre de langues primitives. Dans la série des langues récentes, il nous manque celles qui occupent des vastes arctiques. On en a signalé quelques-unes dans les feuilles antérieures. A partir du 1^{er} siècle, nos feuilles ne nous donnent plus que des renseignements tout à fait insuffisants. Je ne signale ici que les langues les plus importantes; il y en a beaucoup d'autres. Il faut attendre qu'elles aient été recueillies pour écrire une histoire du Valai, de ses industries, de ses relations commerciales, d'après les données de sa métropole. — Il est rare de voir l'auteur d'un ouvrage de cette importance montrer autant de zèle et de soin que celui de son travail. S'il y a un effet des langues dans celui de M. Gsell, elles ne lui sont pas inutiles, et il ne sera que juste de dire qu'il a tiré tout le parti possible des ressources mises à sa disposition par la générosité du prince Tschoua. Son livre, qui fournit de grandes lumières sur la métropole du Valai et sur les progrès de la civilisation étrusque, est indispensable à quiconque veut sérieusement étudier l'Étrurie.

Ajoutons que les feuilles du Valai offrent des difficultés particulières: c'est à deux kilomètres de tout centre habité, dans une zone de désert au regard au pourtour la nature, qu'il faut recueillir les données. On doit donc apporter à une tâche de ce genre une bonne provision de courage et de volonté persévérante. M. Gsell a prouvé qu'il possédait ces deux qualités à un degré pas commun. Elles ne lui font pas moins d'honneur que sa science.

Aug. ACQUERRE.

W. Woodville ROBERTS. — *The land of the Lamas. Notes of a journey through China, Mongolia and Tibet; with maps and illustrations.* — Londres, Longmans, Green and Co 1881; xiv-396 pages, in-8.

M. Baskhill, parti de Peking le 17 décembre 1880, arriva à Shang-hai, terme de son voyage, le 30 août 1881, après avoir traversé la Chine à deux reprises et le Tibet oriental. Il ne put réaliser son dessein d'aller jusqu'à Lha-sa, faute de ressources suffisantes pour s'assurer l'escorte sans laquelle il était impossible de faire ce trajet. Dans sa relation, le voyageur note soigneusement tout ce qui peut servir à faire connaître le pays parcouru : climat, altitude, aspect général, fauna, flore, mœurs, gouvernement, usages, costumes, nourriture, etc. Rien n'échappe à sa minutieuse attention. La religion, même dans un pays, n'est pas oubliée; elle est l'objet de nombreuses observations disséminées dans le récit. L'auteur parle, entre autres choses, de l'arbre du monastère du Kumbum,

sur les boucles dequel il se a un distinguement des lettres de l'alphabet tibétain, telles que maintenant, paroh-il, on y voit les traits de Tsing-tse-pu ou d'un Boudha. Comme on était en février et que l'air ne s'était point déchauffé, M. Rockhill a eu pour parler que par malheur. Un des épisodes les plus typiques de son voyage est la visite au monastère de Satcho-Gourin, peu distant de Kientan, dont l'incendant Du-Luen était une de ses nombreuses possessions de P'ê-king. Du-Luen présenta le visiteur aux Lamas du monastère et leur montra un exemplaire de la traduction du *Fortunabala* publiée par M. Rockhill. Le jour même, (Vendredi à la hauteur du front en signe de respect) déclaraient que M. Rockhill était un grand possédé (sacré). On crut. Ils furent très étonnés d'apprendre de la bouche de cet étranger, que le bouddhisme a des parts de l'Asie, mais qu'il subsume sous sa forme la plus ancienne dans l'île de Ceylan. M. R. ajouta en chinois tibétain : « Quand on parle de vos bouddhistes modernes, les Mahatmas, et des doctrines évangéliques qu'ils prétendent venir de la Tibet, ils s'en amusent extrêmement. Ils croient que, sans qu'il y ait eu une main divine, dans les temps anciens, des saints et des sages qui possèdent accomplir quelques-uns des miracles dans ce royaume des montagnes, ne s'en verraient plus maintenant de tels, et ils considéreraient cette mode comme généralement hétérodoxe et dépourvue de respect de caractère à en imposer à notre monde ». Ces quelques lignes avaient besoin d'interprètement : il est évident que l'interprète répondait à, en peu de mots, d'après malheureusement de celui qui ne comprenait pas nos bouddhistes d'Europe. Ceux-ci sont la caricature, ceux-là ont la substance de la prière.

M. Rockhill parle aussi de la dévotion par l'omnipotence du monde (omnipotence, omnipotence), au moyen de l'Asie. En un mot, on trouve, dans ce royaume, une foule de choses qui ne sont pas tous les jours, mais qui, d'ordinaire plus ou moins, on s'en va à partant par les sites de l'architecture, en passant à la dévotion omnipotente du monde, on s'en va à partant d'ailleurs. En effet, M. Rockhill, qui s'est depuis longtemps livré à l'étude du tibétain, comme philologue, et du plus, après la langue persane, à P'ê-king, aux des autres langues, dans les quatre années qui ont précédé son voyage, est revenu après un an à P'ê-king, comme tel, en état de prendre des décisions, de se rendre compte de ce qu'il entendait, de poser des questions à la communauté des sages. Quel dommage qu'un explorateur et complètement préparé n'ait pas pu arriver à la capitale du Lamasisme !

L. FARR.

JEAN TROUVETTES. — Les prophètes d'Iraël. — Paris, Calmann Lévy : 1 vol. in-8 de 250 p. : 7 fr. 50.

« La philosophie de Platon est une œuvre faite et, en un sens, la dernière transformation de l'esprit païen antique, » dit par exemple M. Cousin, inspirée par la lecture des œuvres de Jamblique, s'appliquant à M. Louis Duménil, non moins qu'à son œuvre contemporaine, dira à une école universitaire plus extensive que celle de Salomon, formé par une méthode plus rigoureuse, dis-
posant d'un ensemble de connaissances beaucoup plus étendue et plus précises, M. Louis Duménil, comme Salomon, aime à dégager du passé passé qu'il a reporté les lignes générales de l'histoire, les courants profonds qui, au-
dessus des variations éphémères et des remous superficiels, entraînent l'humanité vers ses destinées dernières. Et comme Salomon il apporte à ses études, avec une grande indépendance philosophique et une ouverture d'esprit singulière-
ment large, une foi ardente en la sauvegarde humaine des principes religieux et moraux profonds par les prophètes d'Israël, la courtoisie hiérarchique, spiritualisée et idéaliste, de la culture historique du monde grec.

[illegible][illegible]

Il y a eu dans ces deux ouvrages une histoire vraie. La vérité même du fait se s'y peut pas. C'est en résumé l'histoire positive telle qu'elle se présente et sans qu'elle fasse l'objet d'aucune critique. Néanmoins l'unité de l'ouvrage n'est pas facile. Tous les livres qui le composent, répondent à une même préoccupation : il s'agit partout de faire ressortir la valeur durable de ce qui s'appelle le judaïsme moral, le judaïsme de l'éthique et du rituel, dont la plus haute expression se trouve dans l'enseignement des prophètes. La première partie qui a trait au monde en Israël, a pour but de nous faire connaître les principes du prophétisme. La seconde, de l'authenticité des prophètes, en cherche à montrer que ces principes et remarquables sont bien l'œuvre des prophètes d'Israël, et que M. Haran s'est entièrement trompé en les ramenant à une basse époque où l'influence grecque aurait fécondé le génie hébreu. Cette critique de M. Darmstadter nous paraît d'ailleurs en tous points excellente. L'histoire du peuple juif fait ressortir l'action civilisatrice du judaïsme à travers l'histoire et le présent unique d'un peuple ayant « exercé la destinée de toutes les grandes choses qui ont eu leur être... l'éternel perpétuel et universel, et une chose vraie, Israël et tout, dans l'humanité mise comme acteur à presque tous les moments par l'action ou par la souffrance. » Les deux articles sur les traditions d'Israël de M. Haran et du M. Haran aboutissent à une conclusion commune. Dans Israël et tout Israël, M. Darmstadter reprend l'idée que la grande œuvre d'Israël, le prophétisme, la Bible, puisse être expliquée par les qualités propres à la race sémitique : c'est la Bible qui a fait Israël, et la Bible est l'œuvre de quelques grandes individualités, mais non des institutions d'une race. Le bon maître est Joseph Sécherre nous montre une des plus nobles personnalités du judaïsme dans le monde moderne, et la dernière partie du livre fait echo à la première pour montrer dans le prophétisme, une chose et prophétisme en général n'est plus que la projection de la conscience humaine au ciel, la seule religion qui puisse survivre au passage des croyances mythiques et métaphysiques du passé, la seule qui puisse s'accorder avec la science et répondre aux questions élevées de l'esprit moderne.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette thèse¹. Ce qui veut dire nous occuper dans cette revue, c'est la conception historique de l'auteur sur le rôle du judaïsme dans les destinées du monde. Il ne nous déplaît pas de lire dans ce livre et surtout de retrouver dans l'enseignement par le Judaïsme à l'école, alors qu'en si grand nombre de traditions, dépouillés de toute culture historique et de tout esprit philosophique, perdant la trace de spiritualité dont ils se parent souvent, s'efforcent de rallumer par là même une étincelle de la purification religieuse ou morale que les Juifs. Mais nous craignons que M. Darmstadter ne se soit laissé entraîner dans ce parallèle en faveur du Judaïsme, plus loin que ne le permet la vérité historique. Néanmoins nous n'admettons la

(1) Je l'ai fait ailleurs dans le journal *Le Progrès*, n° du 12 et du 22 mars 1902.

grand enseignement des prophètes. Ils ont les connaissances auxquelles nous devons ce qu'il y a de meilleur dans la civilisation moderne. Mais pourquoi s'abandonner, que leur œuvre, abandonnée à elle-même, a échoué parce que nous sa forme première elle était imparfaite et que les éléments de leur tâche étaient même nuls du succès?

Nous avons déjà vu que, dans le tableau du prophétisme tracé par M. Darmstadter, les humbles et grossières origines du prophétisme sont à peine indiquées en passant. On ne se demandait pas en le lisant qu'il y avait au Israël, même au temps de la grande efflorescence du prophétisme, à côté des lieux spirituels dans la Bible avec à conserver l'unité, une multitude de « faux prophètes », c'est-à-dire de prophètes d'une inspiration différente qui étaient au service de la superstition populaire ou des intérêts des contemporains avec promesse pour se les attacher. Enfin, pourquoi la dernière, la plus haute et la plus belle efflorescence du prophétisme est-elle passée sous silence? Au point de vue historique il est incontestable que Jésus a été couronné par ses contemporains comme un prophète, que lui-même se considérait comme envoyé de Dieu pour accomplir les prophéties et qu'en fait, de l'aveu de tous les juges indépendants, l'enseignement de l'Évangile se rattache directement à celui des prophètes et des plus remarquables des prophètes antérieurs, les divers Isaïe. En parlant l'Évangile de son tableau du prophétisme, M. Darmstadter a modifié ce tableau. Il a gardé le prophétisme comme attaché à l'idée d'un Dieu national et au particularisme qui ne separe pas le triomphe de la justice du triomphe temporel du peuple élu. Il a gardé le prophétisme qui s'a pu élever jusqu'à la proclamation de la justice comme la proclamation de la souveraineté de l'amour comme seule victoire d'Israël, mais il en a fait de Dieu à l'égard duquel on se crée une image que des hommes entre eux; car la miséricorde divine prêchée par les prophètes ne s'adresse que dans l'avenir. L'Évangile la veut adresser dès maintenant au cœur de l'homme religieux. Qu'un esprit dominé par le tradition dogmatique de l'Église se demande si l'Évangile des synoptiques avec celui de Nique ou même du quatrième Évangile ou de Paul, est devenu quel chose de nouveau du prophétisme, oui, nous l'avons compris. De la part d'une intelligence aussi libre que M. Darmstadter, cela nous étonne.

En résumant le prophétisme au seul enseignement des grandes connaissances juives de ce et ce siècle, M. Darmstadter non seulement l'a privé de son expression la plus essentielle, mais encore il a méconnu les véritables conditions historiques de son action au sein de l'humanité. Le prophétisme étant et pendant l'œil a triomphe l'âme juive et l'a soulevé de la destruction; il a fondé la religion spirituelle; mais comme l'accord sur ce point. Mais il ne faut pas méconnaître qu'une Jérémie et surtout avec Ésaïe il pouvait déjà vers le monothéisme et que la nation qui est sortie de la profétisme prophétique et de la doctrine spirituelle de l'œil est une nation où le legalisme religieux et la symbolique hiérarchique ont remplacé l'âme le souffle généreux du prophétisme des temps héroïques.

C'est justement la grâce du dernier des prophètes, de celui que M. Darmesteter appelle le sage, d'avoir senti cette cause dépravée et d'avoir saisi l'impulsion religieuse sur toutes les rives de la civilisation. Il a ouvert ainsi au prophétisme les portes du monde, dont le Judaïsme, avec des prophètes plus naïfs, qu'on ait fait des Juifs le peuple unique dans l'histoire qui a conduit à toutes les persécutions et à toutes les transformations des hommes et des choses; mais ne le méconnaissant pas. Mais c'est aussi aussi qui a inspiré le Judaïsme du monde le monde en lui communiquant le sens de la religion prophétique capable de se régénérer.

Il est un élément général de l'histoire du Judaïsme que M. Darmesteter méconnaît ou, du moins, qu'il ne tient aucun compte. Le Judaïsme — ce mot lui le symbolisme du *Chosen Tammoud* — c'est le monde de la religion — c'est aussi une action éthique et une attitude vis-à-vis l'humanité, qui à la doctrine de sa morale avec d'autres idées et d'autres principes qui l'ont fait surgir de la sphère temporelle et l'ont élevée dans la sphère spirituelle. C'est par le méconnaître avec d'autres idées de l'anthropologie humaine qu'il a été vraiment humain. Dans le monde antique, il a agi sur le mouvement avec la philosophie grecque, par le problème éthique qui posait un problème moral. Dans le christianisme il a agi sur d'abord sur la religion grecque et la philosophie par le monde antique. Au moyen âge, c'est encore par son association avec la pensée grecque et avec le Judaïsme — c'est encore par la première renaissance, l'âge, de nos jours, c'est-à-dire par la grâce à venir de son œuvre qui ont permis l'apogée éthique et les principes de la Renaissance que le Judaïsme peut vraiment élever sa part dans l'œuvre de la civilisation moderne.

Parce que le Judaïsme s'est élevé sur lui-même, l'apogée éthique s'est posé l'ordre à s'y élever et son influence sur l'humanité a été profondément ressentie, peut-être pas sans suite. Parce que il est sorti de lui-même, il a créé une œuvre nouvelle, qu'il a portée son caractère national et particulariste. C'est ce que se sent le problème posé de l'Europe : « Il faut que le grand de la œuvre soit posé du monde ». Voilà ce que je ne trouve pas dans le livre de M. Darmesteter et ce qui se sent, peut-être pas au sein d'une œuvre scientifique quelconque, mais au sein du la science historique.

Jean Rivière.

CHRONIQUE

FRANCE

Les premières semaines du l'année 1882 n'ont pas offert un grand nombre de publications sur l'histoire religieuse. Le travail le plus important dont nous ayons eu connaissance est relatif à l'histoire du protestantisme français. M. le baron F. de Schœller, président de la Société de l'histoire du protestantisme français, a fait paraître chez Fischbacher *Les Réfugiés de refuge en Angleterre* (3 vol. gr. in-8° de xxx-101 : 535 et xxx-135 p.), fruit des longues et laborieuses recherches qu'il poursuit depuis plusieurs années. Cet ouvrage nous offre d'un vif intérêt pour les victimes de l'édit de Nantes, tel un modèle d'exactitude patiente, et l'auteur nous expose en termes simples ses opinions et ses préférences, sans néanmoins émettre une seule critique sur les fautes et les erreurs des réfugiés dont il raconte l'histoire.

Le plan de M. de Schœller est étendu sur une grande échelle. Les trois gros volumes qui nous parviennent ne traitent l'histoire des réfugiés protestants français en Angleterre que jusqu'en l'espace de la révocation de l'Édit de Nantes. Les deux premiers traitent l'exposé historique, le troisième contient les pièces justificatives et commentaires, avec un excellent index qui donne l'ouvrage une valeur pratique considérable. C'est aussi dit à quel point l'auteur a sa langue exacte et claire, même des plus minimes.

L'histoire des Églises du refuge de la France française en Angleterre, dit-il, peut se diviser en deux périodes, séparées par l'acte décisif de la révocation de l'Édit de Nantes. De 1685 à 1687, il s'agit de l'exilisme tolérant, péroré, tolant, ou même extinction de communautés nées à l'âge héroïque de la Réforme. Établies par Sébastien VI, dissoutes par Marie, elles se reconstruisent définitivement sous Elizabeth, mais sans avoir guère toute leur liberté préservée. Le gouvernement anglais ne veut pas dilapider les réfugiés, parce qu'il rapportent les industries que l'Angleterre, plus agricole que manufacturière, ne possède pas encore, mais l'existence de ces Églises méritait à elle de l'Église officielle depuis vivement aux autorités ecclésiastiques. A' moins que l'on peut même se passer de leur concours, on se refuse à leur regard. Sous Jacques II, les Églises languissent. Les protestants de langue française émigrent plus aban-

tiens vers les Pays-Bas, on les trouve au meilleur accueil dans les Églises wallonnes.

Abandonnées par Jacques I^{er}, les Églises des réfugiés ont considérablement souffert un danger sous Charles I^{er}. Le contre-coup de ces dispositions fait sentir dans leur organisation intérieure. Il y a des irrégularités, des lites, et finalement, sous Charles II, on achève ce qui par la consultation d'une seconde congrégation réformée qui se rallie à l'Église anglicane et qui est dite « *unificatrice* ».

M. de Schickler se propose de continuer cette histoire, mais l'on peut sans exagération considérer comme définitive. Des maintenant, on trouve le résumé de ses recherches sur la période suivante dans la *Solète* sur les Églises françaises de Londres après la Révolution, publiée par la « *Huguenot Society* », (Proceedings, t. II). Il faut mentionner enfin une étude spéciale sur les Églises presbytériennes des Îles de la Manche, qui a été ajournée par l'auteur comme appartenant au corps principal de son œuvre.

Peu de temps après la publication des trois volumes de M. de Schickler, l'histoire du protestantisme français perdait un de ses plus utiles représentants, en la personne de M. Jules Bonnet, décédé le 23 mars, à l'âge de soixante-huit ans. Ancien élève de l'École normale supérieure, docteur en lettres, M. Bonnet abondamment de bonne heure la carrière de l'enseignement pour se consacrer entièrement à ses recherches historiques et à la correction de ses publications françaises du point, auquel il appartenait par toutes les fibres de son âme et pour lequel il éprouvait une admiration digne du plus grand respect, mais qui n'a pas été sans nous parfois à l'autorité de ses jugements historiques. Pendant vingt-cinq ans, il a dirigé, en qualité de secrétaire de la Société de l'histoire du protestantisme français, le bulletin mensuel qu'elle publie et dont ses collaborateurs et lui ont fait faire des mines les plus riches pour l'histoire du protestantisme de langue française. M. Jules Bonnet a publié une *Vie d'Olympia Morata* (1880), 2 volumes de *Lettres françaises de Calais*, recueillies par lui et avec d'une même main, en *Amis Palmaris* et toute une série de volumes intitulés *Revue du siècle* etc. Il laisse encore et prêt pour l'impression un grand ouvrage sur *Le journal de André de France*.

M. Paul Fassin a consacré une thèse assez étendue à *Elle Benoit et l'Église réformée d'Alençon* (Paris, Fischbacher). Il a pu compléter, par des documents inédits, la notice publiée au siècle dernier par M. Desportes de Claufay, sur l'historien bien connu de l'Édit de Nantes, d'après l'Autobiographie de Benoit aujourd'hui perdue. M. Fassin a étudié l'histoire de l'archevêque comtemporain, mais n'a pas jugé à propos de faire un examen critique de sa valeur comme historien.

Le *Journal asiatique*, dans la première livraison de l'année 1890, contient le *En du mémoire* de M. Rodière Dard sur l'histoire politique, religieuse et littéraire d'Égypte jusqu'à la première croisade, dont nous avons déjà signalé les deux

prominens parties. Il y est raconté l'histoire d'Édessa, depuis le *xv*^e siècle jusqu'au *xv*^e, période tourmentée par les luttes des Byzantins contre les Perses, puis contre les Arabes, et à laquelle les controverses religieuses ne manquent pas. Au *xv*^e siècle, la littérature syriaque atteint son apogée. M. H. Derar étudie spécialement la *Chronique* d'Édessa et la *Chronique* syriaque de Jussé le Stylite. Il décrit les progrès de l'herésie monophysite, les persécutions qui furent dirigées contre elle et la victoire finale du parti jacobite, ainsi nommé d'après l'indéfectible promoteur des doctrines monophysites, le moine syrien Jacques Baradaï.

Cette même livraison du *Journal asiatique* contient le résumé des découvertes et des progrès accomplis pendant le cours de l'année 1891 sur la domaine de l'épigraphie et des antiquités assyriennes, par M. Clermont-Ganneau. C'est la leçon inaugurante du cours d'épigraphie assyrienne professé cette année par l'auteur au Collège de France. M. Clermont-Ganneau a l'intention de réserver ainsi chaque année sa première leçon de rentrée à l'établissement d'une sorte de bilan de l'épigraphie et des antiquités assyriennes pendant l'année qui précède. C'est là une excellente idée dont toutes les personnes intéressées à ces études sauront le meilleur gré à l'auteur. Les travaux et les renseignements dans cet ordre de recherches sont dispersés dans un grand nombre de publications spéciales, d'accès parfois difficile, et rien ne saurait nous rendre plus de services que ces résumés annuels, comme l'Année épigraphique de M. Cagnat pour les inscriptions de l'antiquité classique ou les *Chroniques* d'Égypte de M. Salomon Reinach pour l'archéologie classique. L'épigraphie et les antiquités assyriennes deviendront, à leur tour, accessibles à tous ceux qui désirent se tenir au courant de leurs progrès, grâce aux résumés annuels de M. Clermont-Ganneau.

Ce n'est pas seulement aux orientalistes, mais même aux historiens et aux politiques modernes que l'Étude sur la théorie du droit musulman, publiée par Saoud-Pacha chez Marchal et Billard, rendra service. L'auteur est un ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie, dans la compétence en fait pas douteuse et qui est évidemment animé du désir de faciliter les modifications du droit musulman dans un sens conforme aux idées occidentales. Ce n'est pas seulement chez nous que l'on a vu, l'Algérie et l'Anatolie font du surcroît, se heurter bien des choses auxquelles les auteurs n'ont jamais songé. Le Coran est une révélation divine, mais il est avec le cas des accommodements. Il faut seulement ne jamais perdre de vue que, pour être acceptés en pays musulman, les innovations législatives doivent tout d'abord être rationnelles à la loi religieuse, ou bien en être, par des analogies. L'ouvrage de Saoud-Pacha expose les principes religieux qui ont servi de base de la législation de l'Islam, les sources du droit musulman et l'état des conceptions, d'après la méthode que nous venons d'indiquer, par les juristes musulmans qui ont développé ce système.

Nous avons également reçu un petit volume publié chez Salomon par un

œuvre qui entend garder l'anonymat, sous le titre de *Recherches, Pétition et Pénalité*. C'est la traduction d'une série de lettres publiées dans l'*Illustration d'Alger*, à propos du conflit soulevé par l'envoi des Mâvres aux musées archéologiques algériens. L'auteur fait ressortir la grande importance de cette œuvre, qui n'a pas été appréciée en Europe comme elle le méritait et prend enquisant le défense des droits historiques du Patriarcat algérien, mais par la Porte en cette circonstance.

La *Revue philologique* (Ier, de mars) a publié un travail fort intéressant et très net de M. F. Ponsot sur le mouvement néo-platonicien en Europe et en Asie-Mineure. L'auteur se fait peut-être quelques illusions sur la portée de cette renaissance de la théologie scolastique à une époque où l'esprit humain part de prémisses toutes différentes de celles du moyen âge et dispose de connaissances singulièrement plus abondantes. Mais il insiste bien, cependant, sur l'importance du mouvement théologique qui se propage partout son tour le monde catholique sous l'inspiration de Léon XIII. C'est la loi des platoniciens latins pour l'impératif de l'histoire européenne moderne. C'est surtout l'étude en compagnie d'un guide excellent que M. Ponsot. Appelé, par son enseignement à l'École des Hautes-Études, à cultiver les rapports de la théologie et de la philosophie au moyen âge, il s'est familiarisé tout particulièrement avec la pensée de saint Thomas, et il apporte ses études avec la complète liberté de l'esprit de l'homme qui ne fait pas de l'apologétique, mais de l'histoire, avec la largeur et la bienveillance qui sont indispensables à l'historien pour comprendre les personnes et les doctrines du passé. L'importance du travail de M. Ponsot a été reconnue par les érudits infans de la loi la plus intangible, et ce témoignage suffit à rendre l'œuvre aussi bien que l'École à laquelle il appartient. Au représentant que l'on n'a pas craint de lui adresser, au milieu de toute évidence, l'épître aux étudiants : « Les idées catholiques sont une pierre de fondation dans l'enseignement des sciences humaines ».

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1. H. H. Tomkins. *The life and times of Joseph in the light of Egyptian history*. Ce petit volume est un ouvrage rendu par la « *University Press Society* » aux Souvenirs de l'antiquité égyptienne. Si les théologues et les orientalistes du continent ont été les restaurateurs de l'histoire générale et politique d'Israël par la critique minutieuse qu'ils ont exercée sur les textes bibliques, les Anglais s'occupent surtout d'œuvres d'interprétation et d'explication dans leurs nombreuses publications d'archéologie égyptienne. Publication de toutes les recherches que l'égyptologie, l'épigraphie égyptienne et l'égyptologie ont accomplies, ils s'efforcent de leur rendre le milieu historique dans lequel l'histoire égyptienne, tout qu'elle soit ou l'histoire dans l'Antiquité, a dû se dérouler. Le livre de M. Tomkins, écrit avec précision,

est une des plus intéressantes contributions à cette œuvre de réhabilitation du pays. On peut dire cependant que M. A. H. Sayce lui a rendu le témoignage qu'il méritait en résumant succinctement de tout ce que l'archéologie peut nous apprendre actuellement au sujet des derniers empires de la Grande M. Taurus, entre autres choses oubliées qu'il était avant la date actuelle à l'Égypte. Après les données égyptiennes, l'auteur et l'auteur ont écrit, dans le pays de l'Égypte, comme des érudits.

— *P. Hays Davis, Questions of King Mithra (Oxford, Clarendon Press).* — Le problème relatif aux « Sacred Books of the East » a été traité dans le volume d'un volume des conférences, la traduction des « questions de la Mithra » par le professeur Hays Davis. L'auteur de cette œuvre est l'un des plus célèbres de la littérature philologique et est une œuvre d'apologie de l'indianisme sans doute de l'histoire. Dans laquelle l'auteur présente les objections et explique les difficultés inhérentes aux interprétations par la doctrine hindouiste. Le plus important de ces interprétations, le roi Mithra, a été étudié par les orientalistes européens avec un tel Mithra, qui fut un des premiers grands hindous. On ne a connu à l'heure actuelle que les arguments royalistes répandent en quelque sorte une antique religion de l'indianisme inspirée par la philosophie grecque. Tous prétendent à un être même que cette question est délicate, il nous offre de recourir aux sources, qui ne sont pas en état de les fournir, l'ensemble traduction de M. Hays Davis.

— *S. J. Arundell Robinson, The Passion of St. Perpetua (Cambridge, University Press, 1913) in 20 (16 p.) 4 sh.* — Toute une histoire, l'histoire de la religion est présente l'histoire, L. 21. On se rappelle que M. J. Arundell Robinson et G. H. Robinson ont publié en 1909 le texte grec de la Passion de sainte Perpetua contenue dans la bibliothèque de l'université de Cambridge, l'un des ouvrages qui nous enseignent la M. Arundell Robinson a étudié les textes grecs et latins et nous a un nouvel examen la question de leurs rapports. Cette étude, menée avec le soin que M. Robinson apporte à tous ses travaux d'érudition, se trouve à l'heure actuelle la page de la sainte grec parvenue par un précieux éditeur. En dehors des chapitres où l'auteur étudie les manuscrits, les relations de la Passion avec les Actes, pour servir, les parallèles de la Passion avec le Psaume d'Isaïe et les fragments contemporains de l'Antiquité grecque les Psaumes, on y remarque surtout la tentative d'expliquer que la collection de la Passion est une œuvre d'art qui l'histoire ne présente. On reconnaît volontiers l'histoire que les textes représentent des fragments qui remontent aux martyrs antiques, mais il est possible de ne pas se rendre à ces arguments en tenant de la présence du texte latin, le sens que les textes ont en milieu de Perpetua et de l'histoire qui est originairement inscrite par eux-mêmes. La Passion est une œuvre d'art que Perpetua peut être grec.

— *E. V. Rieu, The Pilgrims in western Christendom (700-1000) (London, Victor Gollancz).* — Ce livre se rapporte à une période obscure de l'histoire et

M. Kéry ne contribue pas à la rendre plus claire. Il offre notamment un détail particulier pour l'histoire de la religion, parce que l'auteur s'est attaché d'une façon toute spéciale à la description de la lutte entre l'ancien paganisme germanique et le christianisme triomphant. C'est un sujet curieux et intéressant, mais traité que l'ouvrage de M. Kéry, malgré son caractère un peu technique, pourra rendre des services à ceux qui voudront étudier la question.

— D. J. A. FARRER, *Paganism and Christianity* (Londres, Black). — C'est encore de paganisme et du christianisme qu'il s'agit dans le livre de M. Farrer, mais c'est du paganisme au plus communément de la culture religieuse, païenne, grecque et romaine de la société antique pendant les quatre premiers siècles de notre ère. L'auteur appartient à l'école de M. Ernest Havet et s'efforce de montrer que tout ce qu'il y avait de bon dans le christianisme existait déjà dans la civilisation gréco-romaine. Il n'est pas difficile de faire ressortir dans les moeurs de cette civilisation et de composer un bouquet débonnaire de toutes les grandes pensées des philosophes ou des sages. Mais il ne faut pas opposer tout ce qui est bon au grand dans le paganisme à tout ce qu'il y a de réprimé dans l'Eglise chrétienne du IV^e siècle. La justice exige plus d'impartialité. L'histoire scientifique réprouve également les glorifications exagérées de l'un ou de l'autre des deux cultes, et elle aime bien plutôt à la pénétration réciproque de la culture antique et de l'Eglise avant l'invasion des barbares qu'à la victoire de l'une sur l'autre.

— G. A. GEORGE, *Modern vernacular literature of Hindustan* (publication de la « Society Asiatic of Bengal »). — M. GEORGE, *Essentials of religion in Bengal and other of the greatest religious ideas for the literature of the Hindustan*, donne dans ce travail les notions plus ou moins similaires au point de vue religieux de deux auteurs des écoles hindoues principales, le marxai, le hindou proprement dit et le bhakti. C'est un important complément à l'ouvrage classique de Gargi de Tassé, *Hindou de la littérature hindoue et hindouisme*, et si ce n'est pas une histoire littéraire proprement dite, il n'en est pas une histoire littéraire étroite, c'est un précis ou croquis sommaire de tous les courants religieux, depuis le pré-hindouisme jusqu'à nos jours, précédé d'une introduction qui trace les grandes lignes du développement littéraire des Hindous.

— P. EDWARD BROWN, *A traveller's Narrative written in Hindustan in the sixteenth century* (Cambridge, University Press, 2 vol.). — M. EDWARD BROWN, professeur du persan à l'Université de Cambridge, vient de publier en persan avec une traduction littérale une sorte de résumé de l'histoire du Bihâr composé par les disciples de Bâha, le chef d'une des écoles des Bâktistes actuels, (voir Bâha, I, XXIX, p. 307). Il y a joint une importante introduction et de nombreuses notes, du reste que son ouvrage peut être considéré comme l'un des plus complets de renseignements que nous possédions aujourd'hui sur le Bihâr. Nos lecteurs se rappellent l'article dans lequel M. CLAUDE HART a exposé l'histoire et la doctrine de Bâha (I, XVIII, p. 319 à 336). Le texte persan

par M. Brown, offre l'histoire d'un mouvement tantôt des adhérents même de ce mouvement religieux actuellement premier. Mais, à cause de cette origine, il ne peut être suivi avec autant de confiance comme document historique. L'auteur est, en effet, juif et partie dans la cause. Les disciples du Rabb se sont divisés en deux sectes qui se rallient, l'une à Shabb-i-Khal ou Mirza Yahya, l'autre à Baha ou Mirza Husseïn Ali, et qui éprouvent l'une pour l'autre les mêmes sentiments malveillants dont s'inspirent en général les sectes rivales dans toute religion. Il ne faut pas oublier que M. Brown nous fait connaître l'histoire juive que la crainte des Belshizistes. Leur enseignement est inspiré d'un esprit universeliste très élevé. Mais jusqu'à quel point les disciples sont-ils capables de s'émanciper aux idées des choses? Voilà ce qu'il importerait de savoir. Sans recourir de nos observations, le document publié par M. Brown et surtout les notes de l'éditeur, familiarisé avec les choses de la Perse par un long séjour dans ce pays, apportant un précieux complément à notre connaissance du Bahisme et surtout à nos renseignements sur l'état actuel de cette religion.

— *Religious Systems of the World* (Londres, Sonnenschein; gr. in-8 de 832 p., 11 sh. 3). — Notice bibliographique, M. de sainte Eulalie d'Alvella a écrit. Il y a deux ans (tome XXII, p. 57 et suiv.). Il fut le *South Place Ethical Society* de Londres, ainsi que la composition du volume de conférences sur les discours religieux du passé et du présent par cette Association sous le titre de *Religious Systems of the World* (voir aussi tome I, XXII, p. 115). Une seconde édition de ce recueil a paru récemment, mais à tel point augmentée que près de la moitié du volume peut être considérée comme nouvelle. Parmi les articles qui n'avaient pas encore été publiés, nous relevons ceux de MM. Tiele sur la religion de l'Égypte, Moritt sur les religions religieuses slaves, Cor sur les religions de la Grèce et de Rome, Plüschmann sur les religions religieuses de l'Amérique et de M^{re} Annie Besant sur la Théosophie.

La même Association a fait paraître un recueil de conférences intitulé *Religious life and thought* et un volume de M. John M. Robertson: *Modern humanism*. Elle se propose celle de provoquer la collaboration d'un grand nombre d'auteurs autorisés, chacun dans sa partie, pour dresser un tableau d'ensemble des idées que l'homme s'est faites aux divers âges de son développement historique sur Dieu et l'Esprit, sur la Nature et sur lui-même. Le recueil de ses travaux aura pour titre: *Thoughts of the ages* et formera le pendant des *Religious Systems of the World*.

ALLEMAGNE

La mythologie Scandinave. — L'immensité de nos connaissances actuelles sur les sources de l'Edda permet aux philologues et aux linguistes de donner libre cours à leur imagination, et ils ne s'en privent pas. On pourra se faire une idée de l'audace qui régnait dans ces domaines de nos études, en comparant deux po-

travaux publiés l'année dernière en Allemagne. Le premier a pour titre : *Tafelbuch der arischen Götter und Götter-Nachkommen* (Götting, Fleming, in-8 de xv et 222 p.) et pour auteur M. Ernst Arndt. Il se veut à dire comme qu'il s'agit de l'Edda et de la mythologie germanique le sens la pour comme et la même chose du l'œuvre primitive des peuples aries. L'auteur dépose des tables d'identification, applique à la recherche la philologie comparée et le folklore pour montrer que les traditions de la Grèce et de l'Inde peuvent être interprétées d'après les données de sa vieille et saine mythologie nationale. Le second, *Die arische Kosmogonie, ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie der Arierthums und des Hellenismus* (Fribourg et Bruggen, Mohr, in-8 de xii et 118 p.) a pour auteur M. Ernst Hugo Meyer, de même deux autres collaborateurs, M. Monneret, également allemand avec dans le « *Germanische Mythologie* », et tout, au contraire, à prouver que la cosmogonie de l'Edda, aussi bien dans ses éléments poétiques que dans la prose de Snorri Sturluson, a été en aucun façon le produit de l'imagination Scandinave postérieurement, encore moins le plus ancien antérieur des spéculations ariques primitives, mais tout simplement une création des théologues Scandinaves du moyen âge, une adaptation des légendes hindoues à l'usage des peuples Germanes. M. Meyer ne fait tel qu'il s'agit de la cosmogonie antique tout entière une chose qu'il a déjà soutenu à propos du plus important des peuples ariques, la Védique. En Norvège, l'un des auteurs les plus compétents, M. Sophus Hertz, a été déjà révélateur l'origine chrétienne d'une partie des mythes Scandinaves. Mais on voit que K. Mühlhoff avait énergiquement résisté ces conclusions. Nous nous gardons bien d'intervenir dans cette querelle. La seule conséquence pour nous, c'est que jusqu'à plus ample informé il convient de s'en tenir qu'avec la plus stricte prudence de la mythologie Scandinave dans les travaux de mythologie générale.

M. A. Blumenthal a dédié M. Oskar, de Bonn, à l'occasion de ses vingt-cinqième anniversaire de professeur, son savante étude d'histoire religieuse à propos du papyrus grec de Leyde, J. 805, dont il est le texte. Le titre allemand, *Studien zur Religionsgeschichte des jüdischen Alterthums* (Leipzig, Teubner, in-8 de vi et 221 p.; 4 m. 40) ne donne pas une idée exacte du contenu. Il n'est, du reste, pas facile de résumer un pareil ouvrage, car il y a un peu de tout et pas beaucoup d'ordre. L'auteur de l'ouvrage, c'est que ce serait déraisonner sans sujet que de le rendre clair. Le propre, au lieu, des doctrines et de la pratique de la religion et des superstitions égyptiennes de l'Égypte dans les premières siècles de l'ère chrétienne, c'est de nous présenter les faits et de nous expliquer l'Égypte nationale et d'être un recueil remarquable de traditions antiques, d'interprétations nouvelles, de critiques et de spéculations modernes. M. Blumenthal prend son point de départ dans la mythologie égyptienne du papyrus qu'il étale et réunit tous les renseignements l'œuvre égyptienne orientale, égyptienne, etc., qui peuvent contribuer à l'explication de ce mythe. Quoiqu'il ne se soit pas beaucoup occupé du gnosticisme, s'en est cependant pour l'histoire des systèmes gnostiques que ces

réductions ayant le plus utilité, parce qu'elles nous transportent dans une atmosphère intellectuelle qui se rapproche beaucoup de celle où vivaient les grecs-luxes.

M. Fr. Cusani, (*Philosophie der antiken welt*, Berlin, Reimer; 1821; 16-8 de xxix et 78 p.; 4 fr.), nous donne la réédition du traité de Platon sur l'Éternité du monde. C'est une nouvelle et précieuse contribution à l'établissement d'un texte critique des œuvres de philosophie alexandrine, dont une nouvelle édition générale nous est promise par MM. Wendland et Oelfke (ibid., note I. XXVI, p. 224). Mais M. Cusani ne s'est pas borné à éditer le texte; il l'a aussi révisé dans ses Prolegomènes, en montrant que les arguments aux lesquels on s'appuyait pour en rejeter le passage à Platon, pourraient tout aussi bien être appliqués à d'autres écrits platoniciens, dont l'authenticité est cependant solidement établie. M. Cusani, comme sous-collaborateur, M. Maassmann, distingue entre les écrits de Platon destinés aux Juifs et ceux destinés aux Grecs. La manière est différente suivant les lecteurs auxquels il s'adresse. Il est indifférent à l'égard de l'authenticité de la *doctrine* et de la *doctrine* de ses nombreux écrits, pour pouvoir ainsi mettre le plus qui a présidé à sa sagace activité littéraire.

Melchior, évêque d'Olympus et de Patara en Lyce, est connu dans l'histoire ecclésiastique comme l'un des plus ardents adversaires de la théologie d'Arius. C'est un réaliste et même un idéaliste. A l'origine du « Symposium » ou *Diagone* des dix vierges en l'honneur de la chasteté, aucun de ses écrits ne nous est parvenu complètement. M. Goussot vient de compléter cette lacune de la littérature ecclésiastique en publiant la traduction allemande d'un *« Corpus Melchiorianum »* en slave, déjà signalé par le cardinal Frits, lorsque personnellement nous nous sommes mis à utiliser *Melchior von Olympus, I. Schriften*. — Leipzig, Deichert; in-8 de xxvii et 400 p.; 12 m.). Dans un second volume, M. Goussot présente une étude sur Melchior d'après les documents qu'il a retrouvés. Le texte slave lui-même n'est pas complet; le traducteur primitif a nécessairement abrégé certaines parties. Les écrits de Melchior sont relatifs à l'histoire réelle, au laïque ecclésiastique, au la Vie raisonnée, au la Bénédiction, au la Aliments, la Vierge rouge, la Ligne et la Harasien. L'auteur y a joint plusieurs fragments grecs et d'autres écrits déjà connus, mais il n'a pas jugé à propos de rééditer le Symposium.

Les historiens qui s'occupent des sectes du moyen âge l'ont aussi avec profit en consultant de M. H. Schüss, *Bernhardine Grollins Inquisition und die Apokalyptik* (Münster, Leopold). Ils y trouveront des détails intéressants sur la secte nommée des Faux Apôtres. M. Schüss, professeur de droit à l'Université de Hanovre, les a écrits de la *Praxis Inquisitionis* et du *Liber excommunicationis* de l'Inquisition Bernard Groll, que M. Müller a fait connaître dans son livre sur l'Inquisition.

Nécrologie. — Le 6 janvier est mort à Kiel le professeur W. Müller, l'un des plus célèbres théologiens ecclésiastiques dans la collection des Théologues Leb-

Lehrer des Meist. Ce manuel, dont nous avons déjà signalé les mérites, n'est malheureusement pas achevé. L'auteur l'a mené jusqu'à la fin du moyen âge, mais la Réformation et l'histoire religieuse des temps modernes n'ont pas encore paru. On lui doit aussi une *Geschichte der Künste und der geistlichen Kirche im aufsteigenden* (1860).

BELGIQUE

J. Frederixs. De Soep der Loisten of Antwerpse Libertijnen (1525-1545). — Gand; Vaylache, 1901. in-8 de ix et 84 p. ; 1 fr. 50. — La secte des Loisten se composait des adhérents d'un certain *Loij* de Schiededecker, autrement dit Eligius Propylant. Ce ne sont pas des hérétiques du moyen âge, comme le croyait les Dillinger, mais des Libertins flamands du commencement du xvi^e siècle, dont plusieurs furent victimes de l'Inquisition. M. Frederixs appuie ses assertions d'une série de documents qui les élèvent au-dessus de toute contestation. Mais quelle tête pensait donc les auteurs flamands ne se mettre à écrire en hollandais ses travaux d'érudition comme celui-ci ! Ne tiennent-ils beaucoup à ce que presque personne ne puisse les lire. Si leur en coûte trop, d'écrire dans la langue des Wallons, qu'ils se servent de l'allemand, de l'anglais ou du latin. Malgré tous ses mérites le flamand ne sera jamais une langue universellement connue dans le monde scientifique.

— Nous avons reçu le volume de M. Goblet d'Alevisse que nous annoncions dans notre dernière chronique : *Notes de l'ère d'après l'ontogénologie et l'histoire* (Bruxelles. Fata ; Paris. Alcan). Nous consacrerons prochainement un article spécial à ses ouvrages.

HOLLANDE

M. le professeur H. Oort, recteur de l'Université de Leyde, a publié le discours qu'il a prononcé le 4 février, à l'occasion du trois cent six-septième anniversaire de la fondation de cette université. C'est une étude sur l'histoire du droit d'Israël (*Gedachtenis rechtspraak*, — Leyde. Brill). Après avoir esquissé l'état du peuple Israélite avant l'existence d'un droit écrit — ou du moins du droit écrit que nous connaissons — il montre comment les circonstances économiques et surtout religieuses aboutissent à un conflit du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, mais en même temps à la consécration d'un certain nombre de principes de droit sous l'influence du sacerdoce et finalement à la rédaction d'une loi écrite. Le texte le plus ancien que nous en possédions est au chap. xxi à xxiv de l'Exode, le livre de l'Alliance. D'autres fois, plus jeunes, mais encore d'une antiquité respectable, se trouvent notamment dans Deuteronomie, xii-xxv, et dans Lévitique, xvi-xxv, un texte qui est possible de se faire une idée satisfaisante de l'état du droit en Israël vers l'an 700. M. Oort examine alors

L'esprit de cette loi à l'égard des étrangers, de la femme, des esclaves, la nature des peines qu'elle inflige, ses prescriptions relatives à la propriété et au culte. Malheureusement le développement matériel du peuple d'Israël fut arrêté par des catastrophes qui ne lui permirent pas de produire tout ce que son milieu se germait la loi et les prophètes. Mais le droit du vieil Israël survécut à la nation et témoignera encore aujourd'hui de la grandeur du peuple qui l'a établi.

SUISSE

M. Jean Spiro, ancien professeur au collège Sadki à Tunis, a toujours été à la nouvelle Université de Lausanne une âme saine et sûre sur les langues et les littératures orientales. Ces études n'ont pas encore d'existence officielle ; M. Spiro les donne en qualité de précepte-adjoint. Dans la leçon d'ouverture qu'il a publiée il insiste à juste titre sur l'urgence d'une familiarisation plus complète de la jeunesse laïque de l'Occident avec les langues, les idées, les croyances et les traditions de cet Orient d'où est sortie notre civilisation, d'où partent toutes les grandes religions et avec lequel nous sommes appelés à entretenir des relations toujours plus fréquentes. M. Spiro a l'avantage d'avoir vécu avec les Orientaux, de les connaître autrement que par les livres. Peut-être se fait-il quelques illusions sur la bonté de la jeunesse universitaire d'apprendre rapidement les langues orientales. Il n'en est pas moins précieux pour l'Université de Lausanne d'avoir sous la main un professeur comme M. Spiro, lorsqu'elle se décide à fonder une chaire de langues et littératures orientales.

ÉTATS-UNIS

M. M. Bloomfield a publié dans le quinzième volume du « *Journal of the American Oriental Society* » une très intéressante série de *Contributions to the Interpretation of the Yoda*. Nous reproduisons une grande partie de l'article une fois à nouveau M. V. Henry dans la « *Revue critique d'histoire et de littérature* » (28 fév. 1904), pense que nos lecteurs y feront connaissance avec la doctrine de M. Henry sur la formation des mythes :

« M. Bloomfield a transporté sur un nouveau domaine sémitique ses idées habituelles d'arrangement : à l'explication du texte il fait succéder celle de fond, en s'attachant à trois légendes qui ne nous sont guère connues que par leur dictionnaire ou d'obscure allusion : le combat d'Adra et Naoum ; les deux rois de Tams ; le mariage de Samapt. Sa méthode, définie en termes concis (p. 155), consiste à faire avec soin le départ des éléments primitifs d'une mythologie et des éléments secondaires que l'imagination humaine y a surajoutés après qu'elle eut pris corps. Le principe, toutefois, n'est pas aussi nouveau qu'il paraît à l'auteur : il a inspiré notamment en France les lumineuses études de

M. Hérail, qui demeureront toujours les modèles du genre; et ce n'est peut-être que dans les travaux d'érudition de seconde main, — par exemple chez M. Eliot, et justement critiqués par M. Lévi et M. Blochfeld, — qu'on rencontre l'insupportable prétention de couvrir le moindre détail d'un voile à l'apparence naturaliste et de faire sur la robe des vœux le repère précis des deux états du Yama.

« Ce principe général et appliqué, dit-on, ne serait-il pas possible de le servir de plus près encore? Je le crois, et je l'ai essayé dans mes leçons de l'année dernière. Pour moi, le mythe en général n'est ni l'expression d'un symbolisme profond, ni le produit d'une élégante métaphore, ni une explication de la nature telle que la peut concevoir l'intelligence d'un sauvage, ni même la propriété du temps que confère au langage. C'est tout simplement, à l'origine, une formation jugementalement guérie, telle qu'on peut l'observer en nature et en tous pays les aménités de l'éducation. Le critérium est donc sûr : toutes les fois qu'on pourra réduire les traits essentiels d'un mythe à une semblable description, très courte et très simple, visant un objet naturel, le voilà vers naturalisé, et tous les traits qui ne rentrent pas dans les termes de la formation servent des additions postérieures. »

— Les éditeurs Houghton et Mifflin, à Boston, publient depuis le mois de mars une revue intitulée *The New World*, consacrée à l'étude de la religion, de l'éthique, de la théologie, en dehors de toute tentation confessionnelle. Dans le comité de rédaction se trouvent les professeurs de l'Université de Harvard, MM. Everett et Fay. Le rédacteur en chef sera M. N. Paulin Gilman, 25, Beane street, Boston.

— Le Comité des professeurs de l'Université de Pennsylvanie a organisé cette année comme la précédente une série de conférences sur l'histoire des religions. M. John Peck, professeur à l'Université de Penns., a traité en trois sessions de l'histoire religieuse d'Irlande; M^{re} Corbellus Stevenson a parlé des idées religieuses primitives et M. Morris Larson a commenté trois leçons à décrire les formes du culte dans l'antiquité (le sacré, le feu, les déesses et les puissances).

La Society orientale américaine a résolu de convoquer un Congrès d'orientalistes à Philadelphie, en mai d'arrêt 1903. Ce congrès sera entièrement distinct de la série des congrès internationaux des orientalistes qui a prospéré de si nombreux débats et dont la prochaine réunion doit avoir lieu en Espagne, l'été prochain. Le comité organisateur espère ainsi offrir un terrain commun où les orientalistes des deux camps ennemis pourront se rencontrer. Ce congrès américain coïncidera avec l'Exposition du centenaire américain à Chicago.

(1) Nous vous invitons à regrouper les articles et les communications qui concernent l'éducation des radiants.

se prépare à transporter un démon femelle qui symbolise la maladie. En général, une légende attribue le démon de se retirer devant Salomon parce qu'il sera assis d'un ange, tué par Uriel, tué par Uriel ou Ariel. Ces amulettes se portaient au cou. Elles sont en métal ou en pierre dure.

M. J. Halévy adhère aux idées de M. Abel-Hille, gouverneur de Jérusalem, d'après les inscriptions de Tell El-Amarna. Il conclut, entre autres conclusions importantes, que ces documents nous apprennent l'existence d'une race appelée Zebud. Le fils Bealabud ou Bealabud dont il est fait mention dans le livre des Rois n'est donc nullement le « fils des monnaies », comme on l'a soutenu, mais le Baal de la ville de Zebud. M. Halévy voit ici une confirmation de la thèse qu'il soutenait depuis longtemps, savoir que dans les noms divins composés avec Baal le second élément est toujours un nom de ville.

Séance du 11 mars. M. Janss, directeur suédois que le chapitre de l'Académie a nommé le *Mén Fatté*, et consacré à la gloire du dieu Hamma, a été écrit après la chute de la domination grecque (vers l'an 110 avant Jésus-Christ). Il y est dit, en effet, que Hama « renversa l'empereur Kamma qui voulait supprimer la religion de Zorastre ». Or, d'après le témoignage unanime de la tradition persane, le destructeur de cette religion a été Alexandre le Grand. Le mot Kamma, d'ailleurs, est employé aussi pour désigner les Grecs. Il résulte de cette observation que le texte est encore écrit du temps de la domination persane et qu'il n'y a donc aucune raison d'attribuer la tradition persane qui fait remonter l'Académie à l'époque des Achéménides.

M. Adrien Héribert, attaché à la Bibliothèque nationale, présente un groupe de terre cuite, trouvé à Saint-Hippolyte-lez-Bains (Savoie), qui est le type le plus complet du genre de monuments représentant la *Palatte de Vénus*. La déesse est figure délicate, ridée de génie, qui portait un casque, une hennin, une calèche, un arc. Au-dessus du dernier génie une figure féminine présente un miroir à Vénus.

M. Héribert fait connaître les résultats de la dernière campagne des fouilles dirigées par M. Héribert dans le temple d'Apollon Pégas, en Sicile : des stèles, des inscriptions, au delà de tout calculable, mais surtout une série chronologique fort intéressante de médailles en or et d'argent retrouvées avec des poteries dont l'âge peut être déterminé. Les autres monuments par des représentations de petits animaux soit enclavés à ceux des poteries ; puis Plutarchus raconte ce qu'il a vu dans les ruines assyriennes, les trésoirs, les palmiers, les colonnes fantastiques tels que sphères, griffes, oiseaux à tête humaine. Enfin les divinités du cycle grec apparaissent avec la figure humaine : Jupiter, Typhon, Prométhée, Héraclès, la Gorgone.

— Séance du 14 mars : M. Uriel entretient l'Académie du manuscrit égyptien connu par M. Krall de Vienne, dans les caractères d'une langue égyptienne qui se trouve au Musée d'Agram depuis 1867. Le texte n'est pas encore publié ; il paraîtra, par les soins de M. Krall, dans les *Mémoires de l'Académie de Vienne*.

Les bandelettes n'ont pas moins du quatuorze mètres. C'est donc un bari même pour le déchiffrement de l'étrusque, puisque jusqu'à présent on ne possédait que de courtes inscriptions dans cette langue. Dès à présent le monument permet d'établir que les s'en est pas une langue de la famille indo-européenne.

M. Léon de Villafraux fait connaître un fragment d'insc des *Frères Arvales*, trouvé à Rome, par M. Holtz, chez un marchand d'antiquités, et qui date du 169 à 177. Les prières sont en faveur de Marc Aurèle. Le fragment indique les «*claves sacrées*» aux dieux du Capitole. L'un des Arvales mentionne son Titus Flavius Sulpicianus, le beau-frère de Pertinax.

M. l'abbé Duchesne donne des renseignements sur les fouilles de Tjane, en Algérie, où le curé, M. l'abbé Saint-Gérard, a déblayé un ancien édifice chrétien, en forme de basilique, mais où par exception l'autel se trouvait du côté opposé à l'abside, au mur du bas. Le paré-murique contient des inscriptions, notamment celle d'un évêque Alexandre qui a tenu les cures de son diocèse après de l'autel.

M. le marquis d'Hervey Saint-Denis présente un ouvrage de M. de Huet, intitulé *Toutes lettres traités des origines chinoises*.

II. Journal asiatique. — Janvier-février : *Religion Suzai*. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade. — *Géométrie Géomètre*. L'Égypte et les antiquités égyptiennes en 1881.

III. Revue historique. — Mars-avril : A. Giry, Histoire de la diplomatie. — E. Petit-Raspail, *Gabier*.

IV. Revue des Deux-Mondes. — 1^{re} série : G. Sallier, Les jeux séculaires d'Auguste d'après les récentes découvertes. — A. Leroy-Beaulieu, La papauté, le monastère et la démocratie.

V. Revue Bleue. — 8 janvier : *Jeune Dictionnaire*. Les religions de l'Égypte. — 15 janvier : G. Bouché, Une communauté d'Olympe. — 15 février : *Simon Luce*. Deux documents inédits relatifs à Jeanne d'Arc et à Frère Richard. — 27 février : G. Pichon, La diplomatie de l'Église pour la troisième République. — 10 mars : *Romano*, Les Mystères, fragment d'une étude sur l'histoire des religions. — F. A. Aulard, La fête de la Raison à Paris.

VI. Journal des Savants. — Janvier : Paul Janet, Sébastien Castellion. — Barthélemy Saint-Hilaire, Les textes du Vieux. — H. Haureau, Les registres de Nicolas IV. — Février : *Ernest Renan*, L'Évangile. — H. Roussier, Le rôle de Grégoire de Tours.

VII. Revue archéologique. — Septembre-octobre 1881 : H. Lachet, Les sculptures en tal de l'Acropole d'Athènes. — P. Girard, Un nouveau bronze de Kalamis. — G. Bapet, Étude sur les Mystères au moyen âge.

VIII. Revue de linguistique et de philologie comparée. — XIV. 1 : *Vassier*, Documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Italie française.

IX. Revue philosophique. — Mars : F. Flament, Le mouvement stoïcien en Europe et en Amérique.

X. Revue des Études juives. — *Juillet-septembre 1881* : I. Jacob, La littérature des poètes dans le Bible, II. La seconde loi. — J. Halévy, Recherches bibliques, n° 25 : Quelques poèmes du temps d'Isaïe. — J. Derossi-ary, Odeurs d'Alon Zakaria ben Dinar sur Israël. — J. Romanes, Histoire de la communauté juvénile de Corinthe. — Ch. Duph. De la condition des Juifs de Mantoue au XVI^e siècle. — H. Mosin, Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime.

XI. Muséon. — *Janvier 1882* : De Harter, Un philosophe poète du 16^e siècle, Tschang-Tse. — A. Bousset, Les dieux de l'Inde brahmanique. — H. Scholz, Les idées monastiques de l'hindouisme. — L. de Lamoignon, Introduction à la poésie de la grande épopée hindoue. — C. H. L'âge de Nécessité et d'André.

XII. Mélanges. — *Mars-avril* : E. E. Les noms du diable. — J. Tschmann, La formation, développement. — E. Rufford, La question de Marie-Madeleine. — H. G. Les sermons et les jurons.

XIII. Revue des traditions populaires. — *Février* : Fr. Marguer, Traditions et superstitions des peuples et chansons. — H. Fougère, Marguerite dans l'Eure-et-Loir et dans l'Anjou. — P. S. Les enfants qui n'ont pas vu le jour. — L. Morel, Mélanges superstitieux (Ande). — P. S. Additions aux coutumes, traditions et superstitions de la Haute-Bretagne (deuxième partie). — L. Morel, L'homme de glace, légende de la Haute-Bretagne. — Morel, B. Morel, Les Oracles et les objets merveilleux de Salomon. — L. Morel, Saint Vrain et saint Valentin. — A. Millem, Petits contes du Norvège. — P. Marguer, Traditions et superstitions du Morbihan. — *Avril* : de H. S. Superstitions du pays de Meuse.

XIV. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris. — t. IV, n. II : Bergey-Pérou, Contribution à l'étude des vestiges des pratiques religieuses de l'antiquité dans les Provinces de nos jours.

XV. Mémoires de la Mission archéologique française de Caïre. — T. V, P. F. F. Sept tombeaux thébains de la XVIII^e dynastie. — J. Burgey, Fruits de l'art arabe et musulman pour servir à la théorie et à la technique des arts de l'Orient musulman.

XVI. Revue du christianisme pratique. — *Mars* : Y. Koenig, Du rôle social des prophètes en Israël. — Ch. Dubois, Esquisses. — P. Bards, Une société chrétienne d'études sociales aux États-Unis.

XVII. Science catholique. — 1881, p. 1057 : P. Boudou, Peut-on reconnaître dans la théologie de l'Église d'Égypte des traces de la chrétienté primitive ? (voir 1881, p. 47 et suiv.). — p. 1094, P. Gélard, Textes ecclésiastiques M. Gélard (1881) = 1882, p. 101 : H. Gélard, La science divine dans la religion sous saint Thomas d'Aquin. — p. 61, B. Franco, Transformations du patriarcat de Constantinople (à suivre). — p. 67, A. Bellet, Les jours du jeûne. — p. 127, A. Boudou, L'unité du Dieu d'après le Béganisme-Purisme.

XVIII. Université catholique. — VIII, p. 322, Boudou, De l'état

intéresser aussi les protestants français seuls. — p. 381, V. *Chasteler*, Souvenirs d'une excursion archéologique en Espagne. — IX, p. 36 : Th. Delmont, *Revue de la Bible*.

XIX. Revue des Religions. — 1892, p. 5 : De Brugghe, La loi de l'unité de Dieu en Israël (suite). — F. Roden, La question des syriens (suite).

XX. Mémoires de la Société d'émulation de Cambrai. — T. XLVI : A. Durieux, *Sociétés et sociétés à Cambrai*.

XXI. Mémoires de la Société archéologique de Constantine. — T. V. *Monnaies*, Notes sur les monnaies phéniciennes de Saida et de Maladia.

XXII. Mémoires de la Société archéologique de l'Orléanais. — T. XXIV : Ch. Caillet, Théodolphe ou l'Église d'Orléans au 1^{er} siècle. — J. Depied, *Deuxes d'Amboise qu'ils ont*. — F. Bataille, Histoire latine d'un couvent d'Orléans.

XXIII. Academy. — 16 janvier : A. Lang, The Indian origin of popular tales (prequel to M. Cosquin, voir le 31 janvier, article de M. Sidney Hartland ; G. Barrow, M. Stuart Jones). — Millington-Lasker, The lighting of great temples. — 23 janvier : Th. Fyfe, The new bilingual Latin inscription. — 6 février : Fildes's Patrie, The tomb of Khonsu. — 13 février : A. Soper, Piramids, tablets and explorers (A prequel to Rev. de M^{re} Amelia Edwards). — 20 février : E. Margalland, The haunted and truth peaks (voir aussi le numéro suivant les articles de MM. Andrews, Margalland, Gaster of Chana). — 27 février : A. Soper, Letters from Egypt (voir le 12 mars). — 5 mars : Ch. Johnston, Indian belief in extra-sensory perception. — 12 mars : John Owen, Remotest broad church theology. — 20 mars : Egypt exploration fund (rapport annuel).

XXIV. Athenaeum. — 9 janvier : E. Chist, The oriental congresses of 1881 (voir les 16^{es} suivantes). — A. Neukirch, P. A. de Lignard. — 23 janvier : The Flinders Petrie papyri (voir, du reste de ces antiquaires documents publiés par M. J. P. Mahaffy). — 29 janvier : S. Butler, The topography of the Odyssey. — 13 mars : I. Sargent, The birth and parentage of Wyclif (voir le 26 mars).

XXV. Contemporary review. — Janvier : F. Collins Snow, Liberal theology in the Church of England. — Février : W. Fawcett, The growth of Plato. — Janvier, Principal Cate on the Heathen. — Mars : Bishop of Exeter, Spargano. — John Wedgwood, Greek mythology and the Bible.

XXVI. English historical review. — Janvier : Toulmin Smith, English popular preaching in the 17th century.

XXVII. Edinburgh review. — N^o 333 : The life and writings of Dabinger.

XXVIII. Folk-Lore. — III, 1 : Preliminary address. — A. Nutt, The life of Elbow and the Marches of little snow-white. — J. Abernethy, Magic songs of the Finns. — W. Greger, Guardian spirits of wells and fountains. — J. Highmore, Customs and superstitions. — D. Elmshä, Folklore tales from central Africa. — E. Hartmann, Report of folk tale research (1890-1891).

XXVIII. Jewish quarterly review. — *Jeune* : J. Abraham, H. Christ, the Jewish historian. — C. Montefiore, Dr Feilichander on the Jewish religion. — C. Montefiore, Some notes on the effect of biblical criticism upon the Jewish religion.

XXIX. Nineteenth century. — *Mors* : James Hen. The Masher-hall.

XXX. Babylonian and oriental record. — T. V : Ferriss de Lueron, *poete*. From ancient Chaldaea and Elam to early China. — The sceptic pygmies of ancient China (*du rûnin*). — C. de Harlez. The Antiquity of the Chinese Sacred Books. — A. Glover. The tablet inscriptions of the Chinese Jews found at Kai-fung-fu in 1853. — S. Bant. The *Pu-Yao-King*.

XXXI. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *Jeune* : *Alph. Bunka*. Schools of Buddhist belief. — *Chânière*. The stages of the primeval King. — *Saport*. A collection of Kaumarika. — A. St John, *Bharidatta Jâtila Vâthra*.

XXXII. Expositor. — *Mors* : W. Scadup. The present position of the *Jehonnes* question (*la question de l'apostrophe*). — J. A. Best. The doctrine of the monument in the New Testament. — G. A. Smith. The historical geography of the Holy Land. — T. K. Chayne. Dr Driver's Introduction to the Old Testament literature.

XXXIII. Expository times. — *Mors* : A. Kennedy. Professor Chayne's *Hampson* lectures. — *Chayne*. A commentary on Jeremiah. — *Riftect*. The teaching of our Lord as to the authority of the Old Testament. — E. Fischer. The Old Testament and the literature of Assyria.

XXXIV. Proceedings of the Soc. of Biblical archeology. — *IV* : J. Marshall. Some points of resemblance between ancient nations of the East and the West. — J. Pollard. Lecture from Mr Hamilton Lang referring to the altar from Kacarrut in the Fitzwilliam Museum (Cambridge). — N° 2 : Le Pays *Beneuf*. The *Basin* of the dead. — E. Mander. The *Assadine* calendar.

XXXV. Indian Antiquary, IX. N° 222 : *Gervie*. Two Pallavals of the *Sapavali* (Hambala of the Digambara Jains. — *Bulder*. The *Harilar* and *Nagarjuna* hill cave-inscriptions of Asoka and Bazzaratha.

XXXVI. Epigraphia Indica. — T. 1 : G. Bulder. New Jaina inscriptions from Mathura. — H. Jacobi. Computation of Hindu dates and general tables for the computation of the same. — E. Hultner. *Rajapâpata* inscription of Rajapâpata dated Çakr 1461.

XXXVII. Eastern and western review. — *Fleur* (I^{re} *Gervie*) : A. Fowler. Cultural progress in India. — *Loup Gervie*. *Omanall* hill-tales.

XXXVIII. North American review. — *Fleur* : Gladstone. The Olympian religion (*voir infra*).

XXXIX. Sitzungsberichte d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — 1892. I : *Hilfmann*. Ueber die grammatische Uebersetzung des *Qanaleth*.

XL. Verhandlungen d. Berliner Ges. f. Anthropologie. — 1891 : Bruns. Die Zauberei aus Ethn. — F. Bock. Sagen aus Fittich-Colombum.

XLII. Sitzungsabst. kaiserlichen Ak. der Wissenschaften zu München. — 1890 : Freyer. Das Völker-Zerfall und dem Verhältnisse zum Schicksal. — Bachmann. Ueber die richterliche Thätigkeit der Pontifex im christlichen Christentum. — Hettner. Christen's Einteilung des Einteil in seinem Verhältnis zum wahren Pöbel und zum eigentlichen als Pöbel. — Kuhn. Derham und Joseph, eine Biographische-Historiographische Studie. — 1891 : Simonfeld. Ansichten zur Pöbel- und Gesellschaftslehre im 18. und 19. Jhr. — Lassen. Zwei Streifschritten der Gegenreformations (Die Autonomie; der Jesuiten calvinismus). — Harbo. Einleitung wider das Alter und die Herkunft der Sankhya — Philomphia.

XLIII. Zeitschrift d. deutschen morgenlandischen Gesellschaft.

— XLV. Dr. Steinwörter. Apollonius von Tyana oder Salinas bei den Arabern. — K. Lammann. Liste von transkritischen Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina Literatur.

XLIII. Zeitschrift für deutsche Philologie. — XLIV. 3 : Jachet. Die Hauptgötter der Idräna. — Zingrele. Predigtliteratur des 18. Jhr.

XLIV. Philologus. — 1891. Nr. 2 : Wentzel. Mythographische Miscellen. I. Herodotus. — U. Heroldfeld. Nix und Nixen, die epigraphische-theologische Exkurs. — Neitz. Ueber griechische Göttermasken. — J. Neumann. Zu den Wehgeschichten aus dem Kabeion. — Meiser. Die Wehgeschichten aus dem kabeionischen Aalepinion. — Kneemann. Zu Boethius' De philosophia consolatus 2.

XLV. Wiener Studien. — XLV. 3 : Jung. Zu Tertullian's auswärtigen Beziehungen. — Brandl. Ueber die Quellen von Lactantius' Schrift De opificio Dei 2. — Wulke. Die griechische Vorträge der lateinischen Kreuzenfindungslegende.

XLVI. Mittheilungen des Vereins f. d. Geschichte d. Deutschen in Böhmen. — XLV. 1 : Loperth. Die Wienerische Abendmahllehre und ihre Aufnahme in Böhmen.

XLVII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — XLVIII. 1 : Trusek. Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im Alten Testament und die Ansicht der heiligen neutestamentlichen Fassung. — Kießel. Die Quellen der Apokalypse Baruch. — Geyer. Neue hagiographische Forschungen unter besonderer Berücksichtigung von Leblant und Aida. — Kozak. Bibliographische Uebersicht der biblisch-apokryphen Literatur aus dem Osten.

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — März : Die Londoner Mission in New-Graeco. — Renner. Die heilige Stadt des Hindustan.

XLIX. Theologische Studien und Kritiken. — 1892. N. 2 : März. Zwei Studien zu Balthasar I. — Weiss. Die composition der synoptischen Wüderkündungsrede. — Wendt. Eine Quellengruppe in der Apostelgeschichte. —

Hervog. *Luther's Tausendleben*, von 1523, hauptsachlich das typographische Gebot in demselben.

L. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — XIII. 1: Lepp, Antonius von Padua (2^e art.). — Rockwell, Der Platanus der Renaissancezeit. — Von Pfaffen Hartung, Zwei Palastdrucke. — Rose, Quellenstudien zur Geschichte der Constanzer Quella. — Giese, Herzog Georg, Kurfürst Joachim I und Cardinal Albrecht. — Kaiser, Die Buchheime Valgata, eine angebliche Lutherbibel. — Schläpfer, Zu den Anfängen evangelischen Flammes in der Zür. (4^e art.).

LI. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — II. 1: Murtl, Das erste öffentliche Bekenntnis. — Baudemann, Christenthum und Birkthum in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

LII. Katholik. — Jänner: Weyeremann, Die Hungerjahre und die Klöster in alter Zeit. — Weber, Geschichte der katholischen Kirche in Island (von 1534 bis 1814). — Pflüger, Neues wissenschaftliche und literarische Leistungen der deutschen Jesuiten.

LIII. Archiv f. Kirchengeschichte des Mittelalters. — VI. 2: Ehrle, Neue Materialien zur Geschichte Poles von Luna (Beitrag XIII).

LIV. Zeitschrift für Volkskunde. — IV. 2: Knapf, Die heimatlichen Göttergötter und Göttergötter der norddeutschen Teichbau und von Mittel-Deutschland. — Verneker, Verheißung und Tag St. Johannes des Täufers (suite). — Verneker, Mythen und Volksgeschichten. — Arnold, Sagen und Sagen aus der Provinz Pommern. — Niefer, Volkslieder aus der Provinz Brandenburg. — Nottrott, Der Volkskaiser von Spandau.

LV. Ausland. 1892. F. 1: Hauser, Die Astronomie der alten Chaldäer. (voir les n^{os} sup.) — F. 2: Van Heijst, Die Chronologie der Neuenzeit.

LVI. Globus. — 1892. N^o 8: Van Sien, Eine Münchenerpublik im hohen Norden. — W. J. Hoffmann, Schamanismus bei den Ostjaken und Bessam.

LVII. Germania. — XXVI. 4: Kelle, Aus baltischen Volksüberlieferung. — Schöner, Volksmeinung und Volksüberlieferung aus der deutschen Eisenzeit.

LVIII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — N^o 1: L. Fohler, Mythologie und Religion. — Kroyer, Zu den deutschen, schamanischen und indischen Volksliedern. — Heiser, Die Göttergötter in Vorstellung und Sage der Germanen.

LIX. Rivista storica italiana. — Ottobre-dicembre 1891: Gignani, La storia dei Papi. — Di Lona, La guerra di papa Giulio III contro Ottavio Farnese.

LX. Archivio storico italiano. — VIII. 4: Grassi, Alcuni documenti inediti relativi al concilio di Tronto.

LXI. Studi e documenti di storia e diritto. — T. XII: L. de Fere, Storia di Lorenzo papa e delle unioni dei Seculari. — Campello della Segna, Pontificato di Innocenzo XII, diario del conte G. B. Campello (suite).

LXII. Archiv for Nordisk Filologi. — N. S. IV, 3: Heer. Ueber die
Orenst-Dal's saga. — Mörner. Zur Uebersetzung der grossen Olafunga
Trygvismannar.

LXIII. Scandinavisches Archiv. — I. 1 et 2: Wille. Bemerkungen zu
der spartanischen Lycurgolegende. — Lunde. Ueber das Carawan Schiff.

BIBLIOGRAPHIE

GENÉRALITÉS

Vernon-Wildes. *Les Chevaliers; être de paradis terrestre.* — Paris. Malmontour; 25 fr.

W. Hodge. *The grammar of the Latins, a new history of classic oratorical as a development of man-ship.* — London. Sampson Low; 1891; in-4 de 300 p., ill.; 53 sh.

Miss Müller. *Anthropological religion (Gifford Lectures de 1891).* — Londres. Longmans; in-8 de 186 p.; 16 sh. 6.

Festhandel van prof. M. J. de Goeje op den 30 October aangeboden door eenige oud-leeringen. — Leyde. Brill; 1891; in-8 de 150 p. (Contient entre autres mémoires: H. Widdowson. *De eerste vier versen van den 10^e psalm.*) — H. G. Klop. *Bijdragen tot de kerkgeschiedenis van het Oosten gedurende de eerste eeuw.* — J. Brander. *Het onderzoek naar den oorsprong van de Malische Hilarat Kalla van Damara.*

H. Meuserhoff. *Medien in ren. Een woord over de verhouding van geslachtsaantekening en theologie en over het christendom en de oprichting der encyclopedie van godsdienstwetenschap.* — Nymague; ten Heel; in-8 de 119 p.; 1 fl. 25.

Religious systems of the world. Second edition with several new articles. — Londres. Sonnenschein; in-8 de 414 p.; 15 sh.

P. Remondin. *History of circumcision from the earliest times to the present. Moral and physical reasons for its performance, with a history of monism, hermaphroditism, etc. and of the different operations practiced upon the prepuce.* — Philadelphia. Davis; in-8 de 2 et 346 p.; ill.

O. Renu van Rijn. *Der Teufels- und Heiligscheit. Seine Entwicklung, seine Herrschaft und sein Sturz.* — Leipzig. Speler; in-8 de 2 et 110 p.; 2 m. 40.

Gustaf d'Arctia. *L'âge de l'homme d'après l'anthropologie et l'histoire.* — Paris. Alcan; 1 vol. in-8 de 200 et 324 p. (Gifford Lectures de 1891. L'ouvrage paraît simultanément en anglais).

H. Retzius. *Primitive religion; being an introduction to the study of religions.* — Londres. Ward; in-8, ill.; 2 sh. 6.

CHRÉTIENNES

T. K. Abbott, Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testament. — Londres, Longmans; in-8 de vi et 225 p.

H. Fisher, History of the christian church. — Londres, Hodder; in-8 de 720 p., 12 sh.

L. Jansenius, Hagiographia Bernardina. — Vienne, Holder; in-4 de xxxvii et 558 p., 9 m.

Index christianus in provincias ecclesiasticas distributa. — Nouvelle édition, avec de nombreuses notes, des communications en français et des propres additions d'après les travaux récents, t. 1, 1^{re} livr. — Tübingen, Privat; in-8 de xiv p. à 2 m.

L. Hubert, Gottesfrieden und Landfrieden. I. Die Friedensentwungen in Frankreich. — Aachen, Beyer; gr. in-8 de xvi et 583 p.

A. Pate, Notre-Seigneur Jésus-Christ : sa vie et ses enseignements, I, II. — Paris, Lethielleux; in-8 de 706 p.

L. Aron, San Paolo e la sua quattordicesima lettera. — Milan, Cogliati; in-8 de xvi et 250 p., 5 fr. 50.

W. Taylor, Paul the missionary. — Londres, Burns; in-8 de 500 p., 5 sh.

G. Fiedler, The epistles of the apostle Paul. A sketch of their origin and contents. — Londres, Kelly; in-8 de 200 p., 2 sh. 4.

J. Kroll, Biblisch-historische Analyse des Römerbriefs. — Amsterdam, Schaffer; in-8 de ix et 77 p., 75 cent.

M. Bonheim, Romans discussed : a new critical analysis of the Epistle to the Romans. — New-York, Randolph; in-8 de ix et 67 p., 75 c.

A. Fiedman, Le S. Pauli apostolus ecclesiasticus. In Epistolam ad Ephesios, Philippenses et Colossenses. — Crémone, Maffei; in-16 de ix et 253 p.

W. Williams, Lectures on the Apocalypse. — Londres, Macmillan; in-8 de 250 p., 5 sh.

Henric, Saint Pierre, son apostolat, son pontificat, son épiscopat, Histoire, traditions et légendes. — Lille, Desobles de Houwer; in-8 de xxi et 341 p.

G. Ruland, Das Johannesevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt. — Le Haye, Nijhoff; in-8 de 184 p.

H. Holmann, Das Neue Testament und der römische Staat (conferenzen). — Strassburg, Heitz; in-8 de 62 p.

A. E. Hodge, The arguments of Hermas (Texts and Studies, de J. A. Robinson, 14). — Cambridge, University Press; in-8 de vi et 112 p., 5 sh.

L. Scuffert, Konstantin Grosse und das Christenthum (monographien). — Weisburg, Herr; in-4 de 22 p., 1 m.

P. Battifol, Questions philologiques (thèse). — Paris, Lahure; in-8 de 49 p.

J. Naudé. Un traité de morale paléenne chrétienne. Étude sur un abrégé de saintement de Héroclès, manuscrit grec de la Bibliothèque de Vienne. — Lille, Georg ; 1 fr. 25.

A. Falis de Lascari. Vieux et comtes d'Afrique. — Paris ; in-8.

G. Augustin operum selecta VI pars. 2. Contra Faustinum ; De natura hominis ; Secundum Manichaeum vel S. Augustinus opusculum ; Contra Iovinianum ; Scriptum de fide contra Manichaeum ; Commentarium Augustini. — Ed. J. Eych (Clericus stud. eccl. lat. de Vienne, XXV, 2). — Vienne, Timpsky ; in-8 de 1212 et 722-607 p. ; 7 m. 60.

A. Berthoud. S. Augustini doctrina de pulchris legendis utitur a variis illius operibus excerpta. — Paléna, Datin ; in-8 de ix et 115 p.

A. Lapeud. Études d'histoire néo-christienne (saint Cyrille d'Alexandrie et le monachisme d'Éphèse) ; saint Jean Chrysostôme et la critique concupiscentielle ; le pélagisme d'Éphèse et la doctrine de Chalcédoine ; programme d'un cours de patrologie, avec notes de sainte apostolique. — Paris, Beauch ; in-8 de xiv et 260 p. ; 1 fr.

R. de la Rivière. Mamei Clementi vita episcopi doctrina de sanctis hominibus. Paris, Pottier ; in-8 de xiv et 224 p.

J. Smith. Christian monasticism from the fourth to the sixth centuries of the christian era. — Londres, Long ; in-8 de 364 p. ; 14 sh.

Ch. Guinand. Théodulphus, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres. — Orléans, Neveu ; 5 fr.

Comité. L'Église institutrice de la France sous la dynastie mérovingienne. Comptes. De Reims ; in-8 de 66 p.

K. Schaffner. Papst Sylvester II als Lehrer und Staatsmann. — Hambourg, Meier ; in-4 de 50 p.

Aggr. Vie de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry. — Lyon, Delbousne ; in-8 de xiv et 363 p.

Th. Wolf. Die Bauernkriege des Jahres 1096. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. — Tübingen, Fues ; in-8 de xv et 194 p. ; 2 m.

V. Cornet. Simon de Montfort et la croisade contre les Albigeois. — Lille, Desclée ; in-8 de 320 p. ; 1 fr.

W. Fritsch. Die Stellung des S. Thomas von Aquino zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. — Münster, Thelen ; in-8 de 124 p. ; 1 m.

A. Lhuillier. Saint-Thomas de Cantorbéry. I. — Paris, Palmé ; in-8 de xiv et 160 p.

H. Fiedt. Bauern-Studien zur Geschichte des 11. Jhr. Ergänzungen zu Heine's Bauernkriege-Studien, I. V et VI. — Münster, Neumann ; in-8 de xiv et 123 p. ; 2 m. 40.

T. Ingram. England and Rome. A history of the relations between the papacy and the English state and church, from the Norman conquest to the re-union of 1604. — Londres, Longman ; in-8 de 446 p. ; 14 sh.

J. Boussuet, *Archeologie chrétienne ou preuves de l'histoire des monuments religieux du moyen âge*, Edimbourg et complété par M. C. Chénier. — Tours, Mame; in-8 de 384 p.

J. Aurès, *De prima ecclesia germanici hominibus apud Lutherum, Kant, Finck et Hugo* (thèse). — Toulon, Chaurin; in-8 de 80 p.

O. Lasser, *Analise Luthera et Melanctona*, Tschreden Luthers and Ausprüche Melanctons hauptsächlich nach Anlehnungen des J. Mathesius. — Götta, Perthes; in-8 de xi et 440 p.; 9 m.

Numismatique des Deutschland hebete ergänzenem Astenstücken. 1; 1553-1559. — Publication du *Placard numérique prussien à Rome et de l'administration prussienne des Armes*, I et II, par W. Friedemann. — Götta, Perthes; in-8 de xvi-435 et viii-470 p.; 34 m.

F. Jovan, *Saint Pie V, pape du Romais*. — Lyon, Villo; in-8 de xii et 337 p.

W. van Akenenboff, *Leven van des h. Ignatius van Loyola*. 1. — Amsterdam, Borg; in-8 de xvi et 405 p.; 1 fl. 50.

B. de la Ferrière, *La Saint-Bartholémy, le raide, le jour, le lendemain*. — Paris, Galignani Lory; 1 fl. 50.

N. Assolvi, *Les protestants à Lyon au XVII^e siècle*. — Lyon, Mougin-Bussani; in-8 de 234 p.

F. de Schletter, *La Eglise du Babage en Angleterre*. — Paris, Fischbacher; 3 vol. gr. in-8 de xxx-431, 556 et viii-423 p.; 25 fr.

Franz Fausl, *Die Hunsen et Eglise catholique d'Alençon*. — Paris, Fischbacher; in-8 de 367 p.; 4 fr.

L. de Fave, *La Bible dans Rome*. — Paris, Leroux; in-8 de xxv et in-8 de 200 p.; 4 fr.

P. Senevert, *Massillon*. — Chamboux-Sénon, Mameau; in-8 de xii et 376 p.

F. Meyers, *The church in Spain*. — Londres, Garton; in-8 de vii p.; 11 sh.

R. A. Piers, *The holy coat of Tress: a sketch of its history, cultus, etc.* — Londres, Washbourne; in-8; 2 sh. 6.

A. Clark, *A pilgrimage to the holy coat of Tress, with an account of its history and authenticity*. — Londres, Longman; in-8; 4 sh.

André, *Le culte de la Vierge et le culte du Jésus suprême (1703-1704)*. — Paris, Alcan; in-42; 3 fr. 50.

R. Vaughan, *John Williams-Burton, late dean of Winchester*. — Londres, Murray; 2 vol. in-8 de xi-344 et 130 p.

G. Jansoll, *Blaise Wülfers*. — Londres, Methuen; in-8 de 220 p.; 2 sh. 6. de Broglie, *Le protestantisme et le catholicisme en France*. — Paris, Plon-Nourry; in-16 de 379 p.; 3 fr. 50.

R. Michael, *Ignaz von Kolleger*. — Innsbruck, Rauch; in-8 de xvi et 609 p.; 9 m.

JUDAÏSME ET ISRAÏTISME

A. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Autorisierte deutsche Uebersetzung von C. F. Müller, t. II. Die prophetische Bücher. — Leipzig, Neudruck; in-8 de vii et 488 p.; 47 m.

E. Reuss, Das Alte Testament untersucht, eingeleitet und erläutert. — Edition posthume par les soins de MM. Erichson et Hurst, 1^{re} érr. — Neudruck, Schwabach; in-8 de vi et 74 p.; 4 fr. par érr. pour les souscripteurs.

E. Reuss, Die fünf Bücher des Alten Testaments untersucht (1^{re} partie). — Erlangen, Neudr.; in-8 de viii et 464 p.; 5 fr.

M. Rüdiger, De eulogiarum quorundam phoenicianarum primordiis cum Hebraeorum exinde emergentis. — Leipzig, Freytag; in-8 de 28 p.; 1 m.

J. Robertson, The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians (Second edition de 1893). — London, Blackwood; in-8 de 320 p.; 40 sh. 6.

A. Trüpfel, Das hebräische Sechstageswerk vom Standpunkte der katholischen Kirche aus vom Standpunkte der Naturwissenschaft. — Ratisbonne, Verlagsanstalt; in-8 de 404 p.; 1 m. 20.

A. Dief, Old Testament History or the history of Hebrew religion from the year 800 to 562. — London, Black; in-8 de 350 p.; 40 sh. 6.

F. Youngblood, The story of the Exodus. — London, Longmans; in-8 de 156 p.; 2 sh. 6.

F. Hull, Canon and text of the Old Testament, translated by J. Moephorm. — Edinburgh, Clark; in-8 de 350 p.; 7 sh. 6.

A. Wadd, The oldest drama in the world; the Book of Job arranged in dramatic form with illustrations. — New-York, Hunt et Eaton; in-f2 de 124 p.; 60 cents.

A. Davidson, Ezekiel. — London, Cambridge university; in-8; 5 sh.

Schottel, Zur Geschichte Saule und David. Ein Beitrag zur Kritik des Hohen Sennel. — Berlin, Lehmannst. für die Wissenschaft des Judentums; in-4 de 17 p.

E. Hurl, Der Prophet Sacharja der Zeugnissen der Zerubbabels. Fribourg, Neudr.; in-8 de viii et 424 p.; 3 m.

Belgiam, Les prophètes d'Israël : quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie. — Paris, Lacombe; in-8 de xii et 756 p.; 7 fr. 50.

H. Hys, The origin of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew canon of scripture. — London, Macmillan; in-8 de 316 p.; 6 sh.

C. Benveniste, La Salmie, mémoires en cinq tomes et en vers traduits de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des cantiques. — Paris, Fischbacher; in-8 de 260 p.; 2 fr.

R. Leuzinger. Pahlisch-topographische Karte von Palästina, unter Mitwirkung von R. Furrer. — Bern: Schoold; 2 fr.

Mrs Oliphant. Jerusalem, its history and hope. — London: Macmillan; in-8 de 520 p.; 21 sh. (H.).

H. Leisner. Eine hebr. Schriftstück Kabbalah im Lichte der Geschichte. — Hamburg: Hirsch; in-8 de in et 151 p.; 4 m. 50.

Fl. Jarczyk. opert, ed. Niese, t. III: Antiquarium Judaeorum I. XI-XV. — Berlin: Weidmann; in-8 de xxv et 400 p.; 18 m.

J. Witten. Geschichte und Methodik des Schulwesens in palästinischen Altertum. — Straßburg: Heitz; in-8 de xv et 49 p.; 2 m.

M. L. Margolis. Commentaries Isaacus quatuor ad textum Talmudis investigandum addit; postea, tractata. Berlin: Schmidt (Hans). — New-York: in-8 de 72 p.

S. Kautz. Die Schulen des Gregorius Abulcasis aus (Lehrbuch von Weidmanns Buch des Jussu seu Sir nach 4 Hec. des Horum mysticismum mit Einführung, Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben. — Frankfurt: Kaufmann; in-8 de 31 p.; 1 m. 25.

A. Hartog. Leben und Werke des Saadya Gaon (Saad al-Fa'izim, 920-942), Hecore der jiddischen Akademie in Sora (3^e partie des « Studien und Mittheilungen d. jidd. Bibliothek zu Saint-Petersburg »). — G.m.

BIBLIOTHEQUE DE MICHOLATIQUE

E. Weidner. Geschichte Babylonien und Assyrien's. — Leipzig: Pfeiffer; in-8 de xv et 334 p.; 10 m.

W. Sumner. De Urbe aliquot aliis rationes palmarum Minoris existens. — Berlin: Heinsch; 1 m. 20.

L. Pallat. De fabris Aradum. — Berlin: Heinsch; 1 m. 40.

P. O. Schmitt. Mythologische Studien. I. Zeus — Apollo — Christiania. Gyrenad.

F. Chausson. De Palatini capiti (Dissert.). — Berlin: Heinsch, 1891; in-8 de 11 p.; 1 m. 50.

O. Gruppe. De Cadmi fabula. — Berlin: Götting; in-4 de 21 p.; 1 m.

J. Nölde. Die religiöse Dichtung bei den indischen Kulturvölkern des Alterthums. — Leipzig: Fock; in-4 de 12 p.; 60 pf.

K. Muller. J. Deutsche Alterthumskunde, I. III. — Berlin: Weidmann; 10 m.

D. Compagni. Il Kalevala o la poesia tradizionale del Finli. — Firenze: Leucini; 19 fr.

BIBLIOTHEQUE D'ARIE.

E. Lomax. La vie du Bouddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine. — Paris: Carré; 4 fr.

- M. Winternitz: Das sikhistische Himmelsstehen! nach dem Apurandhiya-Gesangbuch und einigen andern verwandten Werken. — Leipzig, Ferytag, 8 m.
 R. Griffith, The hymns of the Rig Veda, t. III. — Bénarès, les trois vol. 26 sh.

FOLK-LIKE

- R. Schütz: Les grandes légendes de France. — Paris, Perrin 3 fr. 50.
 P. Sébillot: Traditions et superstitions de la Bretagne. — Paris, Lechevalier; 2 fr. 50.
 E. Senecey: Contes et légendes de la Basse-Bretagne. — Paris, Lechevalier; 10 fr.
 A. Thuriel: Traditions populaires du Dauph. — Paris, Lechevalier; in-12 de xxv et 325 p.; 4 fr.
 J. B. Aubert: Contes légendes; traditions de la France. — Paris, Leroux; 5 fr.
 J. Sipp: Völkertum bei Hochzeit, Geburt und Tod. Beiträge zur die Ethik des Menschen Geschlechts und die Urbeimut. Aehn. — Munich, Huxler; in-8 de 170 p.; 2 m.
 F. Oetters: Deutsche Weihnachtsen. Der Weihnachtsfestkreis nach seiner Entwicklung, seinen Sitten und Bräuchen deutscher Völker. — Göttingen, Perthes; in-8 de xiv et 325 p.; 3 m. 40.
 E. Westermarck: The history of human marriage. — London, Macmillan; in-8; 14 sh.

Le Gérant : Emile Lacroix.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE¹

Tandis que, dans certaines pages au moins de Tertullien, le traditionalisme arrivait en Occident à ses conséquences extrêmes, un mouvement contraire se produisait en Orient, sous l'influence adoucie de cette grande philosophie grecque, qui avait tant contribué à la naissance du gnosticisme chrétien, et dont l'action s'était étendue jusqu'aux Juéo-chrétiens eux-mêmes.

Le nouveau mouvement, il est vrai, est loin d'avoir la vigueur du premier. Le christianisme n'était plus aussi jeune alors, pour que personne pût, en gardant le nom de chrétien, rompre avec une tradition déjà longue, comme les gnostiques avaient pu le faire avec la doctrine naissante. Les hommes dans que nous allons trouver devant nous, Clément d'Alexandrie et Origène, proclameront bien haut la nécessité de respecter la tradition orale et écrite. Mais en même temps ils auront tellement conscience du lien qui les rattache au gnosticisme, qu'ils réclameront hautement pour eux et pour le chrétien parfait le nom de *gnostiques*; et, comme les gnostiques purs, ils se distingueront radicalement de l'école traditionaliste par un point essentiel : la raison aura encore plus d'autorité pour eux que la tradition, et lorsqu'ils en sentiront obligés de choisir entre elles, ce sera toujours à la raison qu'ils donneront la supériorité, aussi éloignée du *Credo quoniam absurdum* pratiqué par Irénée, que du *Credo quia diximus* proclamé par Tertullien.

Ajoutons que le mouvement, dont ils sont dans l'histoire les

(1) Cet article a été rédigé par M. Courtois vers quelques temps avant sa mort. Il n'a pas pu le revoir en entier. La rédaction de la Revue de l'Histoire des Religions se lie au point d'arriver de publier les dernières pages de l'un de ses plus fidèles collaborateurs aussi y rien modifier.

représentants les plus illustres, ne leur est pas particulier¹, et qu'il est presque certain un mouvement laïque, puisque les maîtres dont ils se réclament² ont toutes les apparences de simples laïques et qu'eux-mêmes, comme Tertullien d'ailleurs, n'ont jamais été que prêtres, et même ne l'ont été qu'un instant. L'heure évidemment n'était pas venue encore du regain complet de la discipline dans l'Eglise. On y était trop près encore des temps où, selon la *Acty* des *Antistes*, les prédicateurs ambulants étaient supérieurs en prestige aux plus élevés des évêques. Des voix indépendantes s'y élevaient donc encore autour des évêques et le silence n'avait pas fait dans les rangs.

Quand, comment et par qui le christianisme avait-il été importé à Alexandrie et de là dans l'Égypte entière, on l'ignore, comme nous avons vu qu'on l'ignorait pour la province d'Afrique. Il est certain seulement que cette importation a dû s'y faire de bonne heure, grâce au voisinage de la Palestine et aux rapports incessants entre les Juifs des deux pays.

Les historiens ecclésiastiques modernes affirment volontiers, en rapprochant certaines données d'Éusèbe et de saint Jérôme³, que le christianisme a été introduit en Égypte par le disciple et interprète de saint Pierre à Rome, saint Marc, qui se serait rendu à Alexandrie vers 44, après avoir écrit à Rome même l'évangile qui porte son nom, d'après ses souvenirs des prédications de l'apôtre et sans lui en avoir parlé. A quoi ils ajoutent, d'après les mêmes autorités, que Marc est demeuré sur le siège d'Alexandrie jusqu'à sa mort, arrivée en 62, plusieurs années avant celle de Pierre.

Malheureusement, outre les difficultés que soulève la présence de Pierre à Rome en 44, saint Irénée, antérieur de cent vingt ans à Éusèbe et de près de deux cents à Jérôme, affirme nettement

1) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 1.

2) *Ibid.*

3) Éusèbe, *Hist. Eccl.*, I, II, ch. xv et xvi, et I, VI, ch. xiv; saint Jérôme, *De Viris illustribus*, ch. xvi; Éusèbe, comme seul lui arrive souvent, se contredit lui-même à l'endroit de l'autre; et le biographe de Marc par saint Jérôme affirme elle-même avec autorité que les erreurs manifestes qu'elle contient ont Persée, par exemple, et sur les Thémopoles.

que Marc a écrit son évangile après la mort de Pierre et de Paul¹, que l'Église place en 68, et qui n'a pu dans aucun cas avoir lieu avant 61, date de la persécution de Néron. Un contemporain de Jérôme, d'autre part, saint Épiphane², fait retourner Marc d'Alexandrie à Rome, sur les ordres mêmes de Pierre, un peu avant la mort de celui-ci, pour y écrire son évangile sous les yeux mêmes de l'apôtre. Et, pour augmenter l'embrouille, la plupart des mêmes écrivains modernes identifient ce Marc avec celui qui accompagnait Barnabé et saint Paul selon les *Actes*, qui le font voyager avec les deux apôtres en Chypre et en Asie dans le même temps où Eusèbe et Jérôme le font résider à Alexandrie ou à Rome.

La vérité est donc que l'on ne sait rien sur la part que Marc a pu prendre à la fondation de l'Église d'Alexandrie, ni par conséquent sur les auteurs et la date de cette fondation. Mais ce que l'on connaît heureusement d'une façon positive, c'est la nature du milieu où cette fondation s'est faite, et l'influence que ce milieu a dû nécessairement avoir sur la doctrine qui y était importée.

Alexandrie n'était pas seulement le grand entrepôt commercial de l'Orient et de l'Occident, mais l'entrepôt intellectuel aussi de toutes leurs doctrines, le confluent où venaient se réunir toutes leurs idées. Brahmanisme, persisme, bouddhisme, religion égyptienne, philosophie grecque, tout s'y rencontrait et s'y mêlait, se heurtant ou se fondant, mais dans tous les cas préparant les esprits à une largeur de pensée, à une estime pour la raison et à un besoin de s'entendre avec eux-mêmes qui devaient difficilement se produire ailleurs.

Ni le dogme de la Trinité, ni la vie solitaire et contemplative n'avaient attendu le christianisme pour s'implanter en Égypte. Depuis quatre mille ans au moins la trinité divine d'Osiris, Isis et Horus avait sa place dans le culte égyptien; et, dès le début de notre ère, d'après le témoignage de Philon³, les Thérapeutes,

1) *Contre les hérésies*, I, III, ch. 1.

2) *Épiphane*, I, III, ch. 11, 12, § 1.

3) *La vie contemplative*.

initiateurs ou non des solitaires bouddhistes mais bien antérieurs aux solitaires chrétiens, menaient en commun, dans les déserts de l'Égypte, une vie contemplative, austère quoique sans macérations, toute de calme, de prière et de charité, où le sentiment de la fraternité était poussé jusqu'à la réprobation formelle de l'esclavage.

Sur un point de la plus haute importance, en même temps, la fusion s'était faite, depuis plusieurs siècles déjà, entre les idées des penseurs juifs et celles de Platon. Les Juifs alexandrins inconnus qui ont écrit les *Verbes de la Sagesse* et des *Proverbes*, qu'on a si gratuitement et si tardivement aussi attribués à Salomon, avaient, dans un élan d'enthousiasme poétique, élevé métaphoriquement la sagesse, *σοφία*, jusqu'au rang de la première création divine, et fait d'elle une sorte de Dieu second, qui avait servi d'aide au Dieu premier pour la création du monde d'abord, pour son gouvernement ensuite; et des deux cents ans avant notre ère, le Juif Aristobule, imité plus tard par Philon au temps même du Christ, avait identifié cette *σοφία* avec le *λογος* de Platon. L'enthousiasme des *fidèles* égyptiens pour Jésus n'avait en suite qu'à identifier le Christ avec ce *λογος*¹; et la théorie chrétienne du Verbe était née comme d'elle-même sur ce sol doublement préparé par la philosophie grecque et par les textes tenus pour inspirés.

Cette identification seulement du Verbe et de Jésus s'était faite, ainsi qu'on le voit, de deux façons bien différentes, selon que prédominait dans les nouveaux chrétiens l'esprit grec ou l'esprit juif. Chez les premiers, chez Basilides, chez Valentin, plus philosophes que mystiques et plus logiciens que croyants, l'identification de Jésus avec le *Λόγος* s'était faite au détriment de son humanité, et son incarnation n'avait été qu'une apparence. Et c'avait été là avec le rejet de l'Ancien Testament le seul point commun peut-être qu'eussent entre elles toutes les doctrines que la postérité a réunies sous le nom de gnostiques. Chez les autres, beaucoup plus préoccupés des souffrances de la vie réelle

1. Les premiers gnostiques sont égyptiens.

du Christ, l'incarnation du *Logos* avait été réelle, sans rien ôter à sa divinité, et Jésus se trouvait ainsi avoir été à la fois Dieu et homme, sans qu'on approfondît encore les questions que devait soulever l'union en lui de ces deux natures contraires. L'organe de cette seconde doctrine avait été l'évangile attribué à saint Jean, et, si elle s'était répandue de préférence dans l'Asie Mineure, où l'on disait que Jean avait enseigné et était mort, elle n'en était pas moins professée à Alexandrie même, à côté des enseignements gnostiques, par une école, moitié philosophique et moitié chrétienne, placée sous les yeux et sous la main de l'évêque lui-même, qui en choisissait les professeurs.

Le premier de ces professeurs avait été saint Paulinien, philosophe stoïcien, qui avait quitté la philosophie pour le christianisme, et qui laissa, dit-on, sa chaire vers 187, pour aller prêcher le christianisme jusque dans les Indes. Ce fut Clément qui lui succéda et qui continua son enseignement. Mais les rapports entre les écoles gnostiques et celle de l'évêque étaient tels, et si grande leur communauté d'esprit philosophique, que Clément, qui a passé sa vie à combattre les gnostiques, non seulement n'a pas pour eux un seul mot de haine, comme Irénée en a tant, mais encore se glorifie du nom même de gnostique, et fait de la gnose la christianisme parfait, ce en quoi le suivra Origène.

On sait fort peu de chose de la vie de Clément. Il était né à Athènes, selon les uns ; à Alexandrie même, selon les autres. If'origène païen, il étudia longtemps la philosophie, en s'attachant surtout à Platon, comme avait fait saint Justin ; et ce fut, comme lui encore, dans un âge déjà mûr qu'il se convertit définitivement au christianisme, après de nombreux voyages qui avaient pour but, semble-t-il, d'en connaître à fond les doctrines. Lui-même nous a laissé les noms des maîtres¹, dont il avait

(1) Stromates, I, 1. — Il y a certainement dans les idées de Clément une part à faire aux maîtres nommés par lui dans ses Stromates, qu'il a, devenu vieux, rédigés d'après les souvenirs qu'il avait d'eux, pour se consoler de ne plus les voir et de ne plus les entendre. Il est impossible seulement, faute de renseignements, de savoir jusqu'à quel point, de distinguer sûrement dans ses idées ce qui était d'eux et ce qui était de lui. Mais il est en outre une

ainsi recueilli les enseignements dans la Grande-Grèce, dans la Grèce propre, en Asie Mineure, en Syrie, en Palestine, en Egypte même, où sa conversion eût dû avoir été achevée par ce saint Pantène auquel il succéda dans sa chaire. Lorsque viut, vers 202, la première persécution de l'Eglise d'Egypte sous Septime Sévère, il se retira devant le danger, conformément aux principes posés par lui-même dans ses livres; et après s'être arrêté quelque temps chez l'évêque de Jérusalem, il alla remplacer en Cappadoce un évêque qui s'était, lui aussi, dérobé au péril. Quand la persécution fut terminée, il retourna à Alexandrie, où il trouva sa chaire occupée par son ancien disciple Origène. Il la lui laissa et vint à dans l'obscurité, où il employa à écrire, jusqu'à dans un âge très avancé, le temps qu'il ne pouvait plus consacrer à l'enseignement. Il a ainsi beaucoup écrit.

Les ouvrages qui nous restent de lui sont :

- 1° *Exhortation aux Gentils*;
- 2° *Le Pédagogue*, en trois livres;
- 3° *Les Stromates*, en huit livres;
- 4° Un traité sur la question : *Quel riche sera sauvé?*

A quoi il faut ajouter les œuvres suivantes, dont il ne nous reste que des fragments :

- 1° *Les Hypotyposes ou Instructions chrétiennes* en huit livres;
- 2° Un livre sur le Pêché;
- 3° Un sur les Jeûnes;
- 4° Un sur la Prière;
- 5° Une *Exhortation à la Sagesse*;
- 6° Un traité des *Règles chrétiennes*.

Grand écrivain et homme penseur, Clément est peut-être un des hommes sur qui les opinions se sont le plus partagées et qui, en définitive, ont eu le plus à se plaindre de tout le monde. Tandis que le patriarche Photius, qui au ix^e siècle avait encore tous ses livres entre les mains, l'accusait de plus d'une hérésie dans ses *Hypotyposes* surtout, main écrivain ecclésiastique

concluait que l'on a le droit de lire des doctrines fausses de leur vivant disciple : c'est au christianisme qu'ils posaient, lui ne se relevait que de sa tombe propre, était ainsi du beaucoup d'autres.

modernes, pour sauver l'unité de la tradition, a prétendu montrer chez lui tous les dogmes de l'Eglise actuelle; et, de leur côté, les écrivains indépendants trouvant auprès de lui un gémé autrement vigoureux, Origène, l'ont volontiers rapetissé au profit de ce dernier. Clément n'est certainement pas un esprit de haut vol, et l'on pourrait, d'autre part, désirer ce et la plus de fermeté dans ses idées. Mais ce dernier défaut, qui lui est commun avec tant d'autres, lui est moins imputable qu'à l'état des dogmes alors; et, si Clément n'a pas les vigoureux coups d'ailes d'Origène, ni la décision de son esprit appuyé sur une érudition immense, il n'en est pas moins, en dépit de bien des subtilités, une des intelligences les plus droites et les plus pondérées, un des cœurs les plus chauds, les plus affectueux, les plus sympathiques que l'on puisse rencontrer. Il aime d'un amour presque égal toute cette littérature païenne qui a été sa nourrice, et cette religion chrétienne qui est le réconfort de son âge mûr; et il s'efforce aussi consciencieusement que possible de concilier ses principes d'autrefois avec ceux de l'heure présente, persuadé qu'entre eux l'accord est de droit, et bien que dans la plupart de ses démonstrations, à propos des questions de morale surtout, les citations des philosophes, et même des poètes de la Grèce, tiennent autant de place que celles de la Bible. Son bon sens, en même temps, le préserve des excès auxquels son fongueur sus-

1) Voir à ce sujet le premier volume de l'*Histoire ecclésiastique de Fleury*; l'analyse des idées de Clément, par Lamarty, dans l'édition Nizet; la préface de la traduction de Clément, par de Genoude, et surtout cette traduction même, qui, sans doute pour ne pas faire inutile la préface, substitue et surmonte les idées du traducteur à celles de l'auteur.

Voici d'autre part les hérésies dont l'auteur, dans sa Bibliothèque, accuse Clément :

1^{re} L'hérésie de la matière;

2^{de} La filie simple séparée du Père;

3^{de} L'incarnation réduite à une simple apparence, et attribué, non au Verbe lui-même, mais au *receptacle* seul, pour parler le langage de Tertullien d'Aléandre;

4^{de} La métempsycose;

5^{de} La pluralité des mondes créés avant celui d'Adam.

On voit que nous sommes à mille lieues pour le juger d'après ce qui nous reste de lui aujourd'hui.

cesteur s'est laissé entraîner sur le terrain de la morale; et avant tout et par dessus tout, il est une âme excellente, qu'il est impossible de fréquenter sans l'aimer. Son cœur est bon comme le Dieu qu'il prêche. Il est venu au Dieu, s'il n'avait pu montrer sa bonté partante et la bienveillance qui était dans son cœur à être, non moins que le bon sens, l'âme de toute sa théologie.

Entrons-y donc sans autre préoccupation que celle de la vérité historique, et d'avance avec toute la sympathie que cet homme excellent mérite.

C'est dans sa méthode naturellement que se trouve la clé de son système; et cette méthode, comme on devait s'y attendre, est la fille de son éducation platonicienne. Elle a pour point de départ l'identité de la raison humaine et de la raison divine, dont le nôtre est un écoulement, *éμπελα*, et la première chose par suite qu'elle pose en principe est l'impossibilité de rien admettre qui soit contraire à notre raison.

A cette base toute philosophique, cependant, la *foi* de Clément en ajoute une autre, la révélation, qui, sans contredire jamais la raison humaine, est venue à différentes reprises la compléter et l'élargir¹: par les indiscretions des anges d'abord, à qui Dieu a permis de faire connaître aux hommes dont ils étaient après l'existence de la Providence; par le scin ensuite que Dieu a permis de dicter à Moïse les livres de l'Ancien Testament, dont il a permis dès lors une première traduction, où tous les grands penseurs grecs sont venus puiser les germes de leurs systèmes²; puis par la seconde dictée qu'il a faite de ses livres même à Esdras quand ils eurent été détruits dans l'incendie de Jérusalem, et par la nouvelle traduction qu'il en a miraculeusement inspirée

1) Que l'on me permette ici une digression personnelle. Combien de fois, en relisant les œuvres morales de Clément, j'ai vu venir devant moi pour l'honneur et surtout l'honneur d'un des pères qui ont le plus honoré l'église française; celui du M^r Cœur, qui était évêque de Troyes alors que, jeune encore, j'étais professeur au lycée de cette ville! Que des lignes au moins aient un hommage à la mémoire d'un des hommes les plus chers et des esprits les plus larges qu'il m'ait été donné de connaître!

2) *Stromates*, des *Génésis*, VI, 10, 11, 12; *Stromates*, II, 2 et 4; VII, 10.

3) *Stromates*, V, 14; VI, 2, 3, 4.

aux Septante¹; enfin par l'envoi de son Fils qui a été chargé par lui de compléter notre instruction, et dont les enseignements nous ont été conservés directement dans les évangiles, indirectement dans les commentaires qu'il en a inspirés à un certain nombre de ses apôtres.

La foi à cette révélation, il est vrai, n'est qu'une pétition de principe, et Clément le sent bien. Mais quelle est, dit-il, la science qui ne débute pas par une pétition pareille ? quelle est celle qui n'est pas obligée de passer à son point de départ des prémisses qu'elle ne peut pas démontrer ? Eh bien, les prémisses du chrétien, c'est la foi en la révélation ! Et cette foi a pour se justifier exceptionnellement deux choses, qui n'appartiennent qu'à elle : sa miraculeuse propagation en dépit des persécutions et le calme, la tranquillité qu'elle répand dans les âmes qui l'ont acceptée².

La raison naturelle et la révélation qui la complète, voilà donc les deux bases des croyances du chrétien, bases aussi sacrées, aussi respectables l'une que l'autre. Mais ces deux bases, dès le premier moment, semblent s'entre-détruire, puisque maintes fois les actes ou les préceptes prêtés à Dieu dans l'Ancien Testament sont contradictoires à la perfection que lui assigne forcément la raison. Pure apparence heurteusement, selon Clément, bûte dans la lettre, non dans l'esprit du saint Livre ! Ces faits ou ces préceptes qui sont contradictoires à la perfection divine ne doivent pas être entendus littéralement : ils ne sont que des allégories, comme toutes les religions en emploient, comme le Christ en a tant employé plus tard, pour nous faire comprendre sous cette forme des choses que nous n'aurions pas pu saisir sous une autre. La lettre ici n'est que l'écorce ; fendez l'écorce et vous trouverez le fruit.

C'est à Philon que remontait cette explication ; Clément la lui a prise, à la suite de ses maîtres sans doute, et l'a faite vraiment sienne.

1) Clément, en le voit, n'est pas moins étranger à la critique historique que nous lui Pline de l'Église des premiers siècles.

2) Stromates, II, 4.

3) Stromates, VI, 18.

Le procédé seulement peut s'appliquer de deux façons : en acceptant la vérité historique d'un fait et se bornant à le justifier par l'idée utile qu'on suppose cachée dessous; ou en rejetant résolument la réalité du fait pour n'accepter que l'idée. Or la première manière, qui avait été celle d'Irénée, et qui sera celle de tant de Pères de l'Eglise au ^{iv}^e et au ^v^e siècle, n'est qu'une demi-mesure qui ne sert pas à grand'chose, puisqu'elle laisse peser sur Dieu toute l'absurdité ou tout l'odieux d'actes et de commandements qui ne sont que trop réels, malgré la leçon qu'on veut qu'ils renferment. Et avec la seconde manière, qui avait été celle de Philon et qui sera celle d'Origène, toute la réalité historique de l'Ancien Testament peut disparaître de proche en proche, puisque, le principe une fois accepté, il est impossible de dire où l'on devra s'arrêter dans ses applications.

Jusqu'en donc Clément lui aussi s'est-il avancé dans la voie des explications allégoriques, et quel est celui des deux procédés qu'il a employés? La question a été vivement controversée et même d'être écartée.

La vérité est qu'il a employé les deux procédés.

Il y a certainement des faits dont il a nié résolument la vérité historique. Dans les *Stromates*¹, le récit de la création du monde en six jours n'est qu'une accommodation de Moïse à la faiblesse humaine. En réalité la création s'est faite d'un seul coup, sans tâtonnements et sans essais, comme il convenait à l'omnipotence et à la toute-puissance divine. Dans l'*Exhortation aux Gentils*², le serpent, tentateur d'Eve, n'est qu'une allégorie du plaisir. Dans les *Stromates*, à nouveau³, l'arbre de vie, planté dans le Paradis, n'est qu'une figure par laquelle Moïse désigne la Providence; et le Paradis, à son tour, est le monde, dans lequel sont nées toutes les œuvres de la création. Par deux fois enfin, dans les mêmes *Stromates*, le passage de l'*Exode* qui fait entrer Moïse dans la montagne pour y voir Dieu, est ouvertement traité d'allégorie : « Dieu⁴

1) VI, 16.

2) Gb. 11.

3) V, 21.

4) II, 2.

ne peut être dans un nuage ni dans un lieu quelconque, lui qui est au-dessus du temps et de l'espace et ne saurait par conséquent être ni contenant ni contenu. Il faut donc que ce passage signifie que Moïse est entré dans les profondeurs inaccessibleles de la réalité divine, parce que Dieu s'est lui-même révélé à lui. »

« Quand l'Écriture¹ dit que Moïse entra dans la nue où était Dieu, ces mots signifient, pour qui est en état de comprendre, que Dieu ne peut être vu par les yeux ni entendu par les oreilles de l'homme. La nuée, c'est l'incredulité et l'ignorance de la plupart des mortels qu'obscurcissent les splendeurs de la vérité. »

Il serait difficile de nier plus radicalement la réalité matérielle des faits. Mais Clément était trop pieux pour ne pas comprendre la nécessité de s'arrêter dans cette voie; aussi est-il maint fois ou maint précepte de l'Ancien Testament dont il a accepté tout à la fois la vérité historique et le caractère allégorique. Les histoires de Sarah, d'Isaac, d'Ésaü et de Jacob, de Thamar et Juda² sont tout ensemble pour lui des faits réels et des annonces allégoriques de certains détails de la vie du Christ; et à leur tour les défenses que Moïse avait faites ou les autorisations qu'il avait données de manger de la chair de tel ou tel animal, venant dû être observées à la lettre, mais étaient en même temps par métaphore la défense ou la permission de fréquenter les hommes dont les mœurs ressemblent à celles de ces animaux. Et il en était ainsi de la plupart des lois de Moïse³. Leur portée avait échappé à la masse; mais leur véritable sens avait été révélé oralement par Moïse à un petit nombre de privilégiés.

Comment choisir pourtant chaque fois entre ces deux modes d'interprétation? Comment distinguer les cas où l'on doit aller jusqu'à la négation radicale du fait ou du précepte, et ceux où l'on doit accepter leur vérité historique, en se bornant à les justifier par leur but allégorique?

Clément croyait pouvoir résoudre cette question singulièrement délicate, en prenant le Nouveau Testament pour critérium

1) V, 12.

2) *Stromata*, I, 5.

3) *Stromata*, V, 6 et 10.

de l'Ancien. Tout ce qui dans l'Ancien Testament était d'accord soit avec les faits du Nouveau, qu'il tenait tous pour vrais, soit avec ses principes, qu'il tenait tous pour justes, on devait, selon lui, l'accepter à la lettre, sauf à le justifier ensuite par son but allégorique, s'il était nécessaire de le faire par respect pour la raison humaine. Tout ce qui ne se prêtait pas à cet accord devait être rayé de la liste des vérités et rejeté dans le nombre des fictions bien intentionnées.

Mais la même difficulté nouvelle ! Si Clément admettait comme vrais tous les faits rapportés par les Évangiles, il ne pouvait se dissimuler que tous les préceptes du Christ ne sont pas clairs, puisque presque toujours (et Clément disait toujours) ¹ Jésus n'a parlé qu'en paraboles, dont plus d'une étrangement étroitesse, si on la prend au pied de la lettre. Il y avait donc besoin, lui aussi, d'un critérium, que Dieu ne pouvait nous avoir refusé, lui qui a subordonné notre salut à la vérité de notre foi; et ce critérium, cet éclaircissement suprême du vrai sens de toutes les paroles du Christ, c'était, selon Clément, une tradition orale qui descendait des apôtres, éclairés eux-mêmes par Jésus, et que son enseignement rendait évidemment bien supérieure à toutes les élaborations de Basilides, Valentin ou Marcion.

Cette tradition tantofois, peu de gens l'avaient reçue² et elle était posée par des hommes d'égale valeur³. Il s'en fallait donc de beaucoup que tout le monde pût la reconnaître et la comprendre. Il y avait besoin pour cela de toute la pénétration d'une raison cultivée, soutenue de tous les secours de la grâce; et ceux-là seuls pouvaient y arriver, à qui Jésus faisait le don de doubler la puissance naturelle de leur vue, pour les conduire jusqu'à la gnose (γνῶσις) ou connaissance complète de la vérité. Il y avait peu de ces privilèges, mais il y en avait; il y en avait, mais ils étaient peu nombreux⁴.

1) Stromates, VI, 45.

2) Stromates, VI, 71. — *de l'usage de ces traditions dans les liturgies des églises orthodoxes.*

3) Stromates, I, 11; sans être strictement allégorique. Cf. p. 2 et 3, supra.

4) Stromates, I, 28; V, 5 et 6, etc. — Tout le langage à son égard est de la tradition qui faisait probablement dire à Clément que les latins ne s'étaient

Tel est le dernier mot de la méthode compliquée et aristocratique de Clément. Les tours et les détours s'y multiplient, et avec eux les hésitations et les compromis, entre la tradition qui réclame ses droits et la raison qui veut conserver les siens. Finalement, c'est à la raison que Clément donne le dessus, puisque c'est elle qui juge la tradition; seulement ce n'est pas à la raison toute simple, mais à la raison éclairée et fortifiée par la grâce, ce qui ouvre la porte à tout puisqu'il n'y a pas de critérium de la grâce; méthode indécise et dangereuse, à la fois rationnelle et mystique, qui, par son appel aux dons privilégiés et à l'inspiration personnelle, est la contrepoids de la soumission aveugle à la majorité, mais qui n'est pas non plus la libre discussion, et où l'on ne saurait dire ni à quel point précis commencent les droits de la raison ni à quel point ils s'arrêtent. Quelle autre seulement aurait mieux répondu tout à la fois au présent et au passé de cet homme, trop sincèrement chrétien pour ne pas faire une grande place aux enseignements de la Bible, du Christ et des apôtres, trop ardemment philosophe pour ne pas garder quelques choses

communes qu'avec le dualisme. Les Juho-chrétiens, qui ne croyaient qu'à l'humanité du Christ, étaient pour lui des gens qui n'avaient reçu qu'une partie de la tradition, des chrétiens imparfaits, mais des chrétiens encore.

1) Voici les livres qui servaient pour l'étude du dualisme grec. Dans l'Ancien Testament, outre les livres acceptés par les Juifs, il admettait le Sapientiel, qu'il attribuait à Salomon, et l'Ecclésiastique de Mané, fils de Siméon, (Eusèbe, VI, 13). Dans le Nouveau Testament il acceptait nos quatre évangiles, évangiles par lui mêmes justifiés des hérésies, mais en les citant contre les autres Mané (Stromates, VI, 11), et dans, y compris Jean, pour le règne de Jésus (Stromates, VII, 17), contrairement à l'opinion aux Juifs que leur s assignée une tradition dualistique particulière. A ces évangiles il ajouta, tout en ne les citant plus comme infaillibles, mais en s'en servant hardiment, l'Evangile selon les Égyptiens (Stromates, III, 8 et 12) et l'Evangile selon les Hébreux (Stromates, IV, 9). Il y joint, sans leur en doute sur le canon d'usage, et sans leur en dire rien de différent, quelques apôtres de Paul, y compris celle aux Hébreux, dont il attribue la rédaction à Luc, une épître de Pierre, deux apôtres de Jean, l'épître de Jude, l'Apocalypse de Jean, une Apocalypse de Pierre, la Pédication de Pierre, l'Épître de Barnabé, l'Épître du Clément Romain, le Pasteur d'Hermas, et enfin les écrits du Mage Hyéarque et de la Sibylle. A quoi l'on peut ajouter qu'il cite à plusieurs reprises des passages de Paul que nous n'avons plus aujourd'hui, et la somme des livres saints de Jean leucis n'était donc pour lui ce qu'elle est aujourd'hui.

de sa vieille loi en la raison? Et de cette méthode logiquement honteuse, mais appliquée par lui avec une sincérité entière, il a tiré un christianisme à part où la raison et le cœur trouvent également leur compte, et sur le terrain duquel on peut hautement regretter que la postérité ne l'ait pas suivi.

Voyons donc quelle était cette doctrine.

Les écrivains ecclésiastiques modernes qui prétendent, malgré Photius, trouver déjà dans Clément, implicitement au moins, toute la Trinité du concile de Nicée, paraissent au premier abord avoir beau jeu. On trouve, en effet, dans Clément une fois au moins le nom de la Trinité, avec l'énumération de ses trois termes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit¹; et mainte autre fois encore il a parlé soit de l'unité de la monade divine², soit de l'unité du Père et du Fils³ et de leur coexistence l'un dans l'autre⁴; à quoi même on a cru pouvoir ajouter qu'il a fait le Fils égal au Père⁵ et parfait comme lui⁶.

Tout cela seulement n'est qu'illusion.

Si les passages relatifs à l'unité du Père et du Fils avaient le sens et la portée que ces écrivains leur donnent, ce n'est pas au *Credo* du concile de Nicée qu'ils aboutiraient, mais au sabellianisme, où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des points de vue différents d'un seul et même être, Dieu étant appelé bon, selon Clément, quand on le considère comme Père, et juste quand on le considère comme Fils⁷.

1) Stromates, V, 11.

2) Colossiens, 0 : *ἐν τῇ αὐτῇ ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ*... et *ἐν ἑαυτῷ ὁμοῦς*.

3) Pédagogue, I, 8 : *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός* — *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ υἱός* — *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ υἱός*.

4) Pédagogue, I, 5 : *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ, καὶ ὁ υἱός ὡς καὶ ὁ πατήρ*.

5) Colossiens, 10 : *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός*.

6) Pédagogue, I, 5 : *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός*... et 6 : *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ*.

7) Pédagogue, I, 8 : *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός*, *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ*, *ὁμοῦς ὡς καὶ ὁ πατήρ*.

A qui il est juste l'ajouter que le mot de Clément étant de combattre Basilide, Valentin et autres qui admettaient deux Pères, deux Fils et deux Saints-Esprits, la plupart des passages où il est question chez lui de l'unité du Père, du Fils ou de l'Esprit, signifient simplement qu'il n'y a qu'un Père, qu'un Fils et qu'un Esprit.

Que d'autres fassent du Dieu essentiellement parfait un maître partial et un justicier cruel ! Clément conçoit bien autrement les desseins de ce Dieu et la mission de celui dont il a fait son agent ! Ce que veut Dieu, selon lui, avec l'infailibilité de sa toute-puissance et de son omniscience, c'est le bonheur de l'humanité *entière* et c'est à amener ce bonheur qu'est employé le Fils, qui n'est pas seulement l'œil, la voix, la raison du Père, mais son être même. Après avoir servi d'instrument à son Père pour la création du monde, le Fils a passé et passe sa vie de Dieu, si l'on peut se servir de cette expression, à veiller sur les hommes, à les éclairer, à les conduire, à être, au vieux sens du mot, leur pédagogue¹, ce serviteur intelligent et dévoué, chargé de prendre l'enfant par la main, de diriger ses pas vers la route de la vie, d'ouvrir et d'éclairer son esprit, finalement d'assurer son bonheur en faisant de lui un homme aussi complet que possible.

Pour atteindre ce but, la mode d'action du Fils a dû varier avec les temps. Si bon que Dieu soit, il a toujours et partout fait légitimement de la foi en lui la condition de notre salut, mais toujours et partout aussi il a proportionné ses exigences sur l'étendue de cette foi à l'étendue même des secours qu'il nous accordeait graduellement pour y arriver. De là les phases diverses de l'action du Christ. Dans les premiers temps de l'humanité, quand, à notre intelligence entr'ouverte à peine et troublée par les mouvements violents des passions primitives, Dieu ne demandait que de le reconnaître comme créateur, le Fils s'est borné à se communiquer à nous sous sa forme toute spirituelle de *Aérys divin*, à nous prêter d'en haut ses clartés, pour aider les hommes de bonne volonté à entrevoir Dieu à travers ses œuvres. Plus tard, quand, en raison de nos progrès, Dieu eut résolu de nous communiquer un plus grand nombre d'enseignements, en exigeant de nous davantage, et qu'il eut choisi un peuple particulier, pour en faire comme le canal par où sa parole elle-même se répandrait dans le monde entier, le Fils a par deux fois dicté ses instructions à Moïse d'abord, puis à Ezechiel², et par deux fois

1) *Heilpädagoge*, conducteur d'enfants.

2) *Syriacus*, I, 32.

mais il en a provoqué la traduction en langue grecque, pour que les penseurs profanes puissent venir y puiser les éléments de cette noble philosophie qui a été la meilleure des préparations au christianisme, et qui est restée la plus puissante de ses auxiliaires¹. Lorsqu'on a soulevé ensuite l'heure fixée de toute éternité dans les conseils du Père, le Fils s'est fait homme au sein d'une vierge et est venu vivre au milieu de nous, comme un de nous, en acceptant pour lui toutes nos misères, y comprise la mort même, afin de nous compléter, par ses enseignements de vive voix, la révélation des vérités divines, et d'y ajouter par ses exemples tous les stimulants dont nous pouvons avoir besoin pour conformer notre conduite à notre foi. Pour que nul n'eût été privé de l'entendre, il est, après son crucifiement, descendu trois jours aux enfers, où les justes des temps passés ont pu s'instruire à sa parole, puis il y a fait descendre, à leur tour, ses apôtres après leur mort, pour éclairer ceux des justes qui y étaient arrivés après sa visite, et qui n'avaient pu entendre ni sa voix ni la leur². Et maintenant qu'il est remonté au ciel il y continue à la droite du Père, au profit de l'humanité entière, son rôle de pédagogue aimant, dont l'œil ne la perd jamais de vue, dont la main ne se retire jamais d'elle, dont la voix ne se lève jamais de se faire entendre à ses oreilles, caressante ou sévère, pour la soutenir ou pour la reprendre, mais surtout caressante et pour la soutenir, car ce n'est pas l'autorité qui parle par sa bouche le plus fréquemment et le plus haut, mais l'amour.

Voilà le rôle du Fils, selon Clément, en harmonie avec les desseins du Père. Or, quelles que puissent être les parties faibles de cette construction, comment ne pas y être frappé des efforts du vieux penseur pour sauver, en dépit de la tradition, l'impartialité de son Dieu, malgré le choix fait par lui d'un petit peuple ignoré de tous pour être sa nation privilégiée au sein de cette humanité immense que ce choix exclusif semblait livrer de parti pris à l'ignorance qui devait la perdre.

1) Stromate, I, 5.

2) Stromate, VI, 6.

Et ce n'est pas tout. Le Verbe qui, après nous avoir ainsi éclairés partiellement et par degrés avant son incarnation, s'est incarné pour achever notre instruction par ses enseignements de vive voix et par ses exemples, ce Verbe-là, selon Clément, si l'on en juge par l'ensemble de la doctrine, n'est qu'un saint et un docteur, et non une victime expiatoire. Quand, à propos de sa mission, les traducteurs et commentateurs mettent dans la bouche de Clément, les mots de *rachet*, de *rachetant*, de *racheté*, ce sont là simplement des infidélités d'interprètes trop pressés de retrouver dans l'auteur leurs propres idées à eux-mêmes¹. Les mots de *λύτρον*, *λυτρώσει*, *λυτρώσειν*, *λυτρώσις*, qui se rencontrent chez Clément quatre ou cinq fois, et que ces messieurs y traduisent par *rachet*, *rachetant*, *racheté*, ne répondent point, de par leur racine *λυ*, à l'idée particulière et restreinte de *rachet*, mais à l'idée générale et bien autrement large de *délivrance* et d'*affranchissement*; et il suffit pour expliquer leur emploi par Clément que l'homme, *lib* ou *péché* ou *lib* par le *péché* à la mort, s'en trouve affranchi selon lui par suite des enseignements et des exemples du Christ. Or, en face des quelques lambeaux de phrases où ces mots d'un sens si indéterminé se trouvent jetés comme en passant par l'auteur, se dressent une foule d'expositions doctrinales, longuement motivées et déduites, où le rôle du Christ comme sauveur se résume dans celui du pédagogue instruisant

1) Dans le Nouveau Testament, ce *λύτρον* de saint Paul qui a fait du rôle expiatoire de Christ la base de son système, ne résonne en lettres que dans quatre passages et huit *Chart.*, xi, 28; 1^{re} Ép. de Rome, i, 7; 1^{re} Ép. de Pierre, i, 18; Apoc., i, 8. On pourra donc, à une époque où la doctrine était encore si mal faite, concevoir le christianisme sans lui. Et de fait, après avoir été admis par maints saints grossiers, le croyance que Jésus-Christ était venu pour racheter seulement et non pour enseigner, se continuait au IV^e siècle encore dans la seule hérésie des manichéens.

2) Voici ces passages :

Pédagogue, i, 9 : — *ὁ δὲ δάσκαλος ὁ Χρῆστος οὗτος ἐκείνους ἀπὸ τοῦ κακοῦ ἐλευθέρωσεν.*

Id., i, 5 : — *οὗτος δὲ δάσκαλος ἐκείνους ἐκ τῆς αἰχμῆς ἐλευθέρωσεν.*

Id., II, 2 : — *οὗτος δὲ δάσκαλος ἐκείνους ἐκ τῆς αἰχμῆς ἐλευθέρωσεν.*

Id., III, 8 : — *οὗτος δὲ δάσκαλος ἐκείνους ἐκ τῆς αἰχμῆς ἐλευθέρωσεν.*

Quis dicit *ἐλευθέρωσεν*? 27 : *οὗτος δὲ δάσκαλος ἐκείνους ἐλευθέρωσεν.*

et payant d'exemple¹ et, chose plus décisive encore, le rôle expiatoire de Jésus serait en contradiction absolue avec les idées générales de Clément sur le but des châtiments, ce qui ferait de lui un notu-sim.

Pour Clément la justice du Dieu élevé au-dessus de tout et indépendant de tout, du Dieu absolument *aretos*, que rien ne saurait atteindre et lésar, pas plus gagner et séduire, n'est pas seulement une justice impartiale, mais une justice absolument bonne, qui ne frappe jamais que dans l'intérêt même du coupable, c'est-à-dire pour son amendement, pour son amélioration, et cela jusque dans les enfers mêmes². De la trép fameuse théorie qui fait du châtiment une satisfaction due au maître offensé, en réparation de la violation de ses ordres, on ne trouve pas un seul mot dans toutes les œuvres de Clément. Chez lui, si, sous le gouvernement d'un Dieu parfait, le malheur, en guise d'expiation (*katarsis*), se trouve lié à la faute, comme sa conséquence logique, en vertu de la nature même des choses et conformément à l'esprit de toute la philosophie grecque, ce n'est pas pour que Dieu se venge, mais pour que le coupable, par une organisation providentielle, trouve dans sa souffrance un avertissement, un motif de réflexion qui le feront rentrer en lui-même, se repentir et s'améliorer. Les menaces mêmes que Dieu prodigue dans les deux Testaments ne sont qu'un moyen pour lui de se dispenser de punir.

En quoi dans un pareil Dieu, pour parler avec l'homme, avait-il eu besoin du sang d'un innocent? Par leurs péchés qui leur troublaient de plus en plus la vue et augmentaient graduellement en eux l'habitude de mal faire, les hommes se trouvaient de plus en plus liés au péché lui-même et à ses suites inévitables, la souffrance et la mort. Jésus-Christ, par ses instructions de vive voix, a achevé de dessiller leurs yeux, de les

¹ *Colossiens*, I, 41, 42. — *Sermains*, V, VI, VII à peu près égaux.

Dans le *Pédagogue*, I, 3, Clément compare le sacrifice (bonum) du fils à celui d'Isaac, à la consécration prin. Or Isaac n'était pour personne une victime expiatoire.

² *Pédagogue*, I, 8 et 9. — *Sermains*, II, 15; IV, 24; VI, 44; VII, 2, 3, 4, 10, 12, 16.

ouvrir à la science, à la vue claire du juste et du vrai, qui est la condition première de la pratique du bien; par ses exemples, en même temps, par celui surtout de son obéissance à Dieu poussée jusqu'à la mort même, il nous a ranimés et pénétrés de sa force, jusqu'à nous affranchir de l'esclavage au péché. Cela suffit pour que l'on puisse employer à son occasion les mots de *ἀρχιπρεσβυτέρου* et de *ἐπίσκοπου*, sans forcer Clément à se contredire en prêtant à son Dieu, pour pardonner aux pécheurs, cet étrange besoin du sang d'un innocent, qui démont tout le faux de la doctrine.

Encore moins pourrait-il être question chez Clément de faire racheter par ce sang, non plus nos péchés à nous, mais une part que nous aurions eue dans le péché de notre premier père. Nous avons déjà vu que pour lui l'histoire du péché d'Adam n'est qu'une allégorie où Adam représente l'humanité tout entière, et où l'arbre de la science du bien et du mal figure la sagesse de Dieu au milieu du monde. Le serpent, qui est dit avoir séduit Ève, n'est que la volupté qui l'a tentée et qui lui a fait désirer les plaisirs du mariage avant l'heure convenable¹. Comme Adam donc, nous ne naissons ni innocents ni coupables, mais simplement propres à acquiescer la vertu et faits pour nous sauver nous-mêmes par cette acquisition volontaire. Tous les enfants qui sont nés de parents purifiés sont purs², et, si jamais prophète a dit que nous naissons tous dans la saleté, c'est que nous naissons tous alors de parents pécheurs et souillés³. Si nous périssons comme Adam, c'est par notre faute, à nous seuls⁴; et s'il y a eu quelques transmissions funestes d'Adam à sa postérité, ça n'a été que la transmission naturelle de son impatience au plaisir, non

1) *Stromate*, V, 11.

2) Pour saint Augustin, qui tendra à concilier le premier et le second chapitre de la Genèse, Adam et Ève se reproduisent dès la première fois; et toute la différence entre leur union avant et après la faute, sera purement morale, son efficacité après.

3) *Stromate*, III, 8 : *οἱ πάντες ἀπογονοὶ ὅντων ἄνθρωπων καὶ ὅντων ζώων*. Saint Augustin sera le contraire pour justifier le baptême des enfants nouveaux-nés.

4) *Stromate*, III, 10.

5) *Ibid.* 9 : *καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος ἄνθρωπος ἀπογονὸς ἢ ἑαυτοῦ*. *ὁ ἄνθρωπος ἀπογονὸς ἑαυτοῦ*.

celle de sa faute même. Nous seuls sommes la cause de ce qui nous arrive ensuite¹.

Clément n'a donc pas plus admis la transmission de la faute d'Adam que le rôle expiatoire du Christ, et les deux négations ou absolutions chez lui se renforcent l'une l'autre. A aucun titre son Christ n'a à jouer le rôle d'une victime expiatoire, à être autre chose, pour nous, qu'un docteur et un ami, un docteur qui nous apporte la lumière, un ami qui nous presse tendrement d'ouvrir les yeux pour la recevoir et de nous laisser sauver en acceptant volontairement ce que le Maître nous enseigne.

Ceux-là ont tort en effet qui parlent de prédestination et prétendent, avec les gnostiques, que la foi n'est pas volontaire, mais que chacun est marqué dès sa naissance, pour croire ou pour ne pas croire². Si croire au Christ, dit Clément, ne dépendait pas de nous, Dieu, qui est la raison même, n'aurait pas eu ce qu'il faisait quand il a fait de la foi la première condition du salut. La prédestination, dans la bouche de Jésus ou des apôtres, ne signifie que la prescience divine.

Croire pourtant ne dépend pas de nous directement, et l'Écriture affirme, avec raison, que la foi est un don. Mais rien de tout cela ne se contredit. Ce qui nous empêche de croire au Christ, ce sont uniquement nos passions; or, contrairement nos passions dépendent absolument de nous, de notre volonté, de notre libre arbitre. Combattons-les donc³, purifions nos cœurs dans le désir sincère d'arriver à voir clair, à dissiper le nuage que nos passions répandent entre la vérité et nous, et le nuage se dissipera de lui-même, et la vérité nous apparaissant dans toute sa clarté par la grâce du Christ, entraînera, d'elle-même, notre adhésion, en même temps qu'elle répandra dans notre âme une tranquillité et un calme que nous n'aurons jamais connus, pré-

1) Stromateis, III, 16: « Qu'on nous aies sommés l'écrit que vient de nous à un péché, ou maintenant a été exempté dans la malédiction d'Adam celui qui n'a rien fait?... Si l'homme est coupé dans le péché (la cause de la passion) mais à l'acte général, il n'est pas pour cela lui-même dans le péché. »

2) Stromateis, V, 1, VI, 8.

3) Stromateis, I, 12; II, 2; V, 1, etc. Et le Pédagogue, II et III presque partout.

courseurs, dès ce monde, du bonheur qui nous attend plus tard. Et que l'on ne s'imagine pas que nous ayons de grands efforts à faire pour remporter cette victoire sur nos passions ! Nous ne serons pas, dans ce combat, abandonnés à nos propres forces, et nous n'aurons pas à y vaincre tout seuls. Le Dieu de bonté, qui veut notre salut avant tout, ne nous demande pas des choses si difficiles : il nous aidera lui-même à vaincre, une fois que nous aurons formé le ferme propos de combattre. Un bon desir, un bon mouvement, voilà tout ce qu'il exige de nous ; et lui-même, après cela, nous enverra le complément de force qui nous est nécessaire pour triompher définitivement. Ce que nous avons à vaincre par nous-mêmes, c'est uniquement notre amour-propre, notre orgueil, qui se révolte à la pensée de nous soumettre sans examen, d'accepter le joug sans preuve. Vainquez-le seulement un instant, tombez à genoux, sous le sentiment de votre ignorance indiscutable, consentez à demander la foi, et Dieu fera le reste sur votre cœur comme sur votre esprit, sur votre esprit comme sur votre cœur. Et alors le bon Clément qui parle ici évidemment au nom de son expérience personnelle, bien plus qu'au nom de la logique, se répand en effusions et en cœurs renouvelés sur la bonté de ce Dieu, dont son cœur est l'image ; et les paroles les plus tendres, les exhortations les plus amuses, les instances les plus affectueuses se pressent dans la bouche de ce modèle des prédicateurs pour nous déterminer à faire l'épreuve qu'il a faite lui-même, à ne pas former plus longtemps l'ornière aux sollicitations de Dieu qui veut nous sauver.

Ainsi, tout se tient et s'enchaîne chez lui, une fois le premier chaînon attaché. Sa foi en la bonté divine lui explique tout, lui harmonise tout, lui donne tout.

Comment, maintenant, avec de telles prémisses et sous un pareil Dieu, aurait-il pu admettre l'éternité des peines ?

Quoique ses traducteurs la lui aient fait enseigner¹ une fois au moins, le mot ne s'en trouve jamais dans son texte ; et, chose remarquable, lorsque dans cet endroit et dans un passage de la

1) De *Genesio*, *Pélagie*, I, 9.

*Exhortation*¹, Clément cite les versets de Matthieu où est mentionnée l'éternité des peines², il laisse précisément de côté les mots qui en expriment l'idée, soit qu'il ne les eût pas dans son texte à lui, soit qu'il les regardât comme de ceux qui ne devaient pas être pris à la lettre. En fait la *Paurologie* elle-même³ reconnaît qu'il ne croyait pas à cette éternité des peines, et qu'il n'était pas jusqu'au Diable pour lequel il n'admit la possibilité de se repentir et de rentrer en grâce avec Dieu.

Comment, en effet, l'étrange argument de tant de théologiens modernes, qu'il faut une réparation infinie pour effacer une offense infinie, aurait-il pu toucher un esprit comme le sien, qui, plaçant Dieu si haut que rien ne pouvait l'atteindre, en éloignant jusqu'à la pensée même d'exiger du coupable une satisfaction quelconque, et ne lui faisait infliger de châtimens que dans l'intérêt et pour l'amendement de celui qui avait failli⁴ ?

Ainsi, en dépit d'un ou deux passages un peu équivoques⁵, l'immense majorité des textes de Clément est-elle formellement contraire à cette éternité des châtimens. Ce qui est tout d'abord lors de reconnaissance, c'est que, chez lui, s'il y avait des gens éternellement damnés, ce ne pouvaient être que ceux qui auraient persisté jusqu'au bout à vouloir l'être. Nul homme, en effet, selon lui, ne passe d'un bon à son lot éternel au sortir de cette vie : mais tous, croyants et incroyants, imparfaits tous quoiqu'à des degrés divers, ont à traverser une succession d'existences où leur sort est proportionné à ce qu'ils ont été dans l'existence

1) *Cl.* 9.

2) *Matthieu*, ix, 12, xxv, 41, 46.

3) *Stromata*, VI, 14, vers 32.

4) Les deux choses sont tellement incompatibles que plus tard, lorsque l'on reprenait contre l'éternité des peines le principe de Clément sur l'utilité des châtimens, saint Augustin, qui croit à cette éternité, se trouva en une chose à répondre : c'est qu'il faut tenir que le principe est faux, puisque l'éternité des peines est vraie.

5) Voici une première : *Stromata*, VI, 14, et VII, 15, Clément parle de quelques individus comme de ceux qui ne se corrigent ni de fautes sévères, ni de fautes légères, mais ils ont pour lui plus dignes de pitié que de colère, et l'on doit croire qu'il ne les envisage le comme *incorrigibles* que par les moyens ordinaires, puisque c'est pour eux précisément qu'il écrit,

préséduite avec la possibilité constante de s'améliorer dans chacune d'elles, de sorte que ceux-là seuls n'arrivent jamais à Dieu qui ne voudraient jamais y arriver. Mais les choses ne s'arrêtent pas là : le Dieu essentiellement bon doit vouloir et veut le salut de tout le monde, et, comme il est aussi absolument puissant, rien ne doit pouvoir empêcher l'accomplissement de ses volontés : tout le monde donc, après un temps plus ou moins long de souffrances méritées, proportionnées à ses fautes, doit finir par arriver au salut, en dépit même des réluctances de sa volonté ; et Clément nous déclare en termes exprès que, après n'avoir employé avec chacun, pendant un temps plus ou moins long, que des moyens qui laissent sa liberté intacte, Dieu finit par en employer qui la violentent, et qui, en forçant les plus récalcitrants à se repentir, les sauvent aussi malgré eux :

Un des maîtres de Clément, saint Paul, éprouvant au fond de sa raison le besoin de concilier avec la bonté et l'impartialité divines, l'inégalité de la répartition des grâces entre les hommes, n'était arrivé à se satisfaire qu'en admettant au terme de la route la réhabilitation universelle comme compensation; au moins, des inégalités inexplicables du voyage*. Et cependant saint Paul professait le plus souverain mépris pour la sagesse humaine qu'il traitait hautement de folie! A combien plus forte raison Clément devait-il, lui aussi, arriver à ce salut final de tous, lui qui faisait de la raison humaine une irradiation de la raison divine. L'Eglise a pu depuis condamner sa doctrine; mais Clément avait pour lui la logique et l'exemple du plus grand de ses maîtres.

Il n'a pas été plus orthodoxe, d'ailleurs, sur les principales

1. *Stenobothrus*, VI, 12, 14: VII, 2, 10, 15

2) *Sarcosoma*, VII, 2: *maritima*; 3) *al. angustata*, *laetigata* ad *fragrantata* *apiculata*, 4) *al. rubra* *marginata*, 5) *al. angustata* *marginata*, 6) *al. rubra* *marginata*, 7) *al. rubra* *marginata*, 8) *al. rubra* *marginata*, 9) *al. rubra* *marginata*, 10) *al. rubra* *marginata*, 11) *al. rubra* *marginata*, 12) *al. rubra* *marginata*, 13) *al. rubra* *marginata*, 14) *al. rubra* *marginata*, 15) *al. rubra* *marginata*, 16) *al. rubra* *marginata*, 17) *al. rubra* *marginata*, 18) *al. rubra* *marginata*, 19) *al. rubra* *marginata*, 20) *al. rubra* *marginata*, 21) *al. rubra* *marginata*, 22) *al. rubra* *marginata*, 23) *al. rubra* *marginata*, 24) *al. rubra* *marginata*, 25) *al. rubra* *marginata*, 26) *al. rubra* *marginata*, 27) *al. rubra* *marginata*, 28) *al. rubra* *marginata*, 29) *al. rubra* *marginata*, 30) *al. rubra* *marginata*, 31) *al. rubra* *marginata*, 32) *al. rubra* *marginata*, 33) *al. rubra* *marginata*, 34) *al. rubra* *marginata*, 35) *al. rubra* *marginata*, 36) *al. rubra* *marginata*, 37) *al. rubra* *marginata*, 38) *al. rubra* *marginata*, 39) *al. rubra* *marginata*, 40) *al. rubra* *marginata*, 41) *al. rubra* *marginata*, 42) *al. rubra* *marginata*, 43) *al. rubra* *marginata*, 44) *al. rubra* *marginata*, 45) *al. rubra* *marginata*, 46) *al. rubra* *marginata*, 47) *al. rubra* *marginata*, 48) *al. rubra* *marginata*, 49) *al. rubra* *marginata*, 50) *al. rubra* *marginata*, 51) *al. rubra* *marginata*, 52) *al. rubra* *marginata*, 53) *al. rubra* *marginata*, 54) *al. rubra* *marginata*, 55) *al. rubra* *marginata*, 56) *al. rubra* *marginata*, 57) *al. rubra* *marginata*, 58) *al. rubra* *marginata*, 59) *al. rubra* *marginata*, 60) *al. rubra* *marginata*, 61) *al. rubra* *marginata*, 62) *al. rubra* *marginata*, 63) *al. rubra* *marginata*, 64) *al. rubra* *marginata*, 65) *al. rubra* *marginata*, 66) *al. rubra* *marginata*, 67) *al. rubra* *marginata*, 68) *al. rubra* *marginata*, 69) *al. rubra* *marginata*, 70) *al. rubra* *marginata*, 71) *al. rubra* *marginata*, 72) *al. rubra* *marginata*, 73) *al. rubra* *marginata*, 74) *al. rubra* *marginata*, 75) *al. rubra* *marginata*, 76) *al. rubra* *marginata*, 77) *al. rubra* *marginata*, 78) *al. rubra* *marginata*, 79) *al. rubra* *marginata*, 80) *al. rubra* *marginata*, 81) *al. rubra* *marginata*, 82) *al. rubra* *marginata*, 83) *al. rubra* *marginata*, 84) *al. rubra* *marginata*, 85) *al. rubra* *marginata*, 86) *al. rubra* *marginata*, 87) *al. rubra* *marginata*, 88) *al. rubra* *marginata*, 89) *al. rubra* *marginata*, 90) *al. rubra* *marginata*, 91) *al. rubra* *marginata*, 92) *al. rubra* *marginata*, 93) *al. rubra* *marginata*, 94) *al. rubra* *marginata*, 95) *al. rubra* *marginata*, 96) *al. rubra* *marginata*, 97) *al. rubra* *marginata*, 98) *al. rubra* *marginata*, 99) *al. rubra* *marginata*, 100) *al. rubra* *marginata*.

Stromboli, VI, 16: "L'ardore delle ceneri che scende dal cono, è la più terribile delle malattie che minacci il vulcano. Ma la lava non si fonde mai al suo scendere, e si raffredda, formando le colate, ed i fiumi di lava. Il Rom. vi, 21-22, 32; I Cor. xv, 21-23; I Timoth. ii, 1-5; Galie. i, 20.

questions qui se rattachent à toutes celles-là : l'Incarnation, l'Éucharistie, le Baptême.

Sur l'Incarnation qui touche de si près à la Trinité, Clément est aussi embarrassé, aussi hésitant que sur la Trinité elle-même. Que Jésus soit né miraculeusement d'une vierge, cela ne fait pas un doute pour lui, sans qu'aucun mot d'ailleurs autorise à penser qu'il croit à la perpétuité de la virginité de Marie; mais en quoi a consisté au juste cette incarnation? quels ont été les rapports précis de l'Être divin et de l'Être humain en Jésus? Clément là-dessus n'en sait pas plus que ses devanciers et n'a pas d'idées plus arrêtées que les leurs.

Et quel d'étonnant en cela? Si la Trinité a mis des siècles à se constituer dans l'esprit des fidèles, s'il a fallu quatre cents ans et plus pour faire accepter par tous ce Dieu un composé de trois dieux, cet être un composé de trois êtres, cette substance une composée de trois substances, comment aurait-on pu comprendre plus aisément et plus vite ce Dieu qui se fait homme sans cesser d'être Dieu, cet être impassible, immuable, éternel, qui devient souffrant, changeant et mortel, sans cesser pour cela d'être éternel, immuable et impassible; ce Dieu qui, selon les définitions futures des conciles¹⁾, ne souffre pas en tant que Dieu, mais souffre en tant qu'uni à un homme, avec lequel il se fonde sans se confondre, et avec lequel il ne fait qu'un dans la personne de Jésus, tout en continuant à faire deux? En face d'un pareil problème Clément a fait comme saint Irénée, et il a soutenu successivement le pour et le contre suivant le côté de la question qui le préoccupait au moment où il écrivait : *Il faut croire au Dieu vivant, qui se souffre et qui est mort*. — *O Christ, tu as éprouvé la faiblesse de la chair en souffrant toi-même!*... Le

1) Voici la désignation du Concile de Chalcédoine, en 451 :

« Ce seul et même Christ, subsistant en deux natures, sans confusion ni transmutation, mais aussi sans division ni séparation, l'une et l'autre nature, avec ses propriétés particulières, contribuant à former une seule personne et une seule hypostase (lequel est aussi défini) Notre Seigneur Jésus-Christ. »

2) Chalcédoine, 46.

Seigneur, le Verbe, a souffert pour nous. — Ce n'est pas que la calomnie du Père que le Seigneur a souffert; mais c'est pour notre sanctification que le Seigneur n'a pas été empêché de souffrir¹. — Voilà pour le Dieu souffrant. Voici maintenant pour le Dieu impossible : *Le Fils, semblable au Dieu son Père, est impossible dans son être*². — *Jésus, après sa mise au tombeau, est ressuscité sans avoir souffert*³. Et ce n'est pas son âme seulement, mais son corps même qui, sur la terre, a été exempt de toute souffrance comme de tout plaisir : *En sujet du corps du Sauveur il serait ridicule de croire que pour durer il avait besoin des soins nécessaires aux nôtres. S'il mangeait, ce n'était pas à cause de son corps que maintenant une puissance divine, mais pour que ceux qui vivaient avec lui ne fussent pas d'un air sur lui des idées fausses, comme cela est arrivé à ceux qui plus tard ont cru qu'il n'avait été homme qu'en apparence. Il devait absolument impossible de l'âme et du corps, et en lui n'entrait aucun mouvement émotionnel soit de l'âme soit du corps*⁴.

Concille qui le pourra ces textes contradictoires! et qui le pourra accorder aussi le dernier avec les déclarations précédentes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, pour qui le corps du Christ sera un corps en tout semblable aux nôtres, sauf qu'il ne péchait pas! Quel meilleur argument pourrait-on trouver à l'appui du dire de Photius, que Clément, dans ses *Hypotyposes*, enseignait que l'incarnation du Christ avait été une pure apparence? Clément, dans le *Pédagogue*⁵, a été jusqu'à appeler la chair de Jésus-Christ une *chair céleste*; et dans les *Stromates*⁶ il semble avoir été jusqu'à lui accorder avec Valentin le singulier privilège de manger et de boire sans jamais rien rendre?

1) *Pédagogue*, I, 8.

2) *Stromates*, IV, 2.

3) *Pédagogue*, I, 3.

4) *Ibid.*, II, 5.

5) *Stromates*, VI, 8.

6) I, II — sept endroits.

7) *Ibid.* 7. A tout le moins il rapporte cette singulière opinion de Valentin à l'appui de la rumeur sur le continence du Christ, et il n'a pas pour elle un mot de blâme. On comprend, du reste, les embarras d'un rationaliste sur un pareil sujet.

Rien du plus net, au contraire, que ses idées sur l'Eucharistie et le Baptême.

Le dogme de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans le pain et le vin consacrés était déjà accepté par une partie de l'Eglise puisque nous l'avons trouvé dans saint Justin et dans saint Irénée. Le premier s'était à peu près borné à le constater; mais le dernier avait essayé de le justifier, et l'avait fait au moyen des paroles que Matthieu prête à Jésus dans la Cène. Irénée seulement était millénariste, comme Justin d'ailleurs, et ce n'était que logique; puisqu'il est impossible de prendre à la lettre les versets 26-28 de *Matthieu*, sur lesquels se fonde le dogme de la présence réelle, sans y prendre aussi les versets 29 et 30, qui impliquent le millénarisme ou un équivalent. Or Clément avait trop de bon sens pour être millénariste, et son besoin de ne trouver dans la bouche de Jésus que des enseignements raisonnables devait lui rendre non moins difficile de prendre à la lettre les versets 26-28. Toutes les fois donc qu'il parle du repas eucharistique (et il ne le fait jamais qu'à propos de la méthode allégorique), il s'exprime en homme qui ne voit qu'une allégorie dans les paroles du Christ, qu'il s'emprunte jamais d'ailleurs qu'à l'*Évangile selon saint Jean*, celui de tous dont le langage se prête le plus à n'être qu'une allégorie.

« Le Seigneur, écrit-il¹, nous dit symboliquement dans l'*Évangile selon saint Jean* : *Mangez ma chair et buvez mon sang*, car la chair symbolise la foi et le sang symbolise l'espérance... Ces termes sont une allégorie évidente à la boisson de la foi et de la promesse par lesquelles l'Eglise, qui, à l'instar de l'homme, est composée de membres, est arrosée et fortifiée dans tous. » — « Qu'ils sachent, ceux qui disent que le sang et la chair de Jésus-Christ sont une boisson et une nourriture solides, que leur science vaniteuse les entraîne à une vraie sottise. » — « La chair est l'allégorie du Saint-Esprit, puisque c'est lui qui a fait la chair. Le sang est l'allégorie du Verbe, car le Verbe se répand à

1) *Matthieu*, xvi, 26-28.

2) *Pélagius*, I, 9.

travers notre vie comme un sang riche. Le mélange de la chair et du sang est le Seigneur... qui est à la fois le Verbe et l'Esprit¹.

Il serait difficile de se prononcer plus nettement pour le sens allégorique de ces paroles du Christ; et cela s'accorde en plein d'ailleurs avec le peu de réalité humaine que Clément accordait au corps de Jésus.

Les idées de Clément sur le Baptême ne sont pas plus orthodoxes au point de vue actuel que ses idées sur l'Eucharistie; et cela devait être dès qu'il n'admettait pas le péché originel. Mais ce qu'il y a de plus à remarquer peut-être dans ses idées sur ce point, c'est leur identité avec celles de Tertullien, malgré la différence des deux systèmes, comme des deux caractères. De même que Tertullien, Clément ne parle nulle part de la nécessité ou même de l'utilité de faire baptiser les enfants. Tous naissent purs selon lui, nous l'avons vu, dès que leurs parents étaient purs². Le Baptême ne sert qu'aux grandes personnes pour les laver des fautes qu'elles ont commises; et il ne leur sert que s'il a été précédé chez elles du repentir et de la foi, dont il est au propre le couronnement, apportant comme récompense à ceux qui le reçoivent ainsi l'absolution de leurs péchés, l'extinction de leurs mauvaises passions, le renouvellement, en un mot, de leur nature morale avec un surcroît de lumières qui permet à leur esprit de distinguer nettement les vérités divines.

À certains mots même on pourrait croire que Clément accorde au Baptême le pouvoir de communiquer à tout jamais une perfection semblable à celle du Christ³; mais il n'y a là en réalité que des entraînements de langage. Clément sait bien que notre humanité est trop faible pour se maintenir dans cette pureté pleine et entière, lorsque l'épreuve se prolonge par trop. Aussi admet-il que les chrétiens baptisés peuvent retomber une fois dans le mal avec espoir du pardon; mais c'est une fois seulement et il ne semble même pas croire qu'il soit au pouvoir de Dieu de

1) Voir également, *Pédagogue*, II, 3; et *Sermones*, V, 10, etc.

2) *Stromates*, III, 6.

3) *Pédagogue*, I, 6.

lais perdant une seconde relecture *. Le rigoriste Tertullien ne parlait pas plus sévèrement sur ce point. Et cependant quelle distance il y a entre ses idées morales et celles de Clément !

Si l'on veut se donner en plein le spectacle de tout ce qu'il y a dans Clément de bon sens, de largeur et d'élévation d'esprit, une à la loi la plus élevée, c'est sur ses idées morales qu'il faut s'arrêter. Sous le nom de gnostique, son chrétien parfait n'est que le sage du stoïcisme, avec la double croyance de l'immortalité de l'âme, qui agrandit pour nous l'horizon de la vie; et au rôle divin du Christ, qui nous fournit pour notre conduite un modèle à la fois idéal et présent. Les macérations et les pratiques dévotes n'ont pas plus de place dans la vie de son chrétien *enfant* que dans celle du sage d'Épictète ou de Marc-Aurèle, parce que la peur d'un Dieu du ciel et la préoccupation de l'égaliser sont aussi étrangères à l'un qu'à l'autre. C'est d'après la bonté de son Dieu que Clément juge, comme le stoïcisme, de ses desseins sur l'homme et de ce qu'il doit lui demander; et, en même temps qu'il propose à notre imitation l'idéal perfection du Christ, c'est le divin attrait de cette perfection, et non le calcul égoïste des châtimens ou des récompenses que, en vrai disciple de Platon, il veut donner pour mobile à nos actes. Il nous faut aller vers le Christ, cette image de Dieu, nous efforcer de monter jusqu'à lui, en saisisant la main qu'il nous tend des que nous la lui demandons; mais il faut le faire parce qu'il est la vérité et le Dieu, non parce que sa main est armée d'un fouet ou pleine de faveurs et de grâces. Clément pousse si loin le désintéressement exigé par lui de son gnostique², qu'il va jusqu'à dire que si, par impossible, le gnostique avait à choisir entre son saint éternel et la pleine et entière connaissance de Dieu, c'est pour cette dernière qu'il devrait opter. L'Eglise aujourd'hui, nous le croyons, serait difficilement de cet avis.

Le plus simple bon sens force à admettre que ce qu'un tel Dieu nous a donné, que les facultés de tout genre dont il nous a donés,

1) *Strömungen*, II, 13.

2) *Strömungen*, IV, 22.

que les plaisirs mêmes, qu'il a attachés à leur exercice, il nous en a gratifiés dans un but paternel : qu'il a mis toutes ces choses en nous pour que nous puissions en user, et non pour nous imposer à leur endroit le supplice d'une abstinence perpétuelle. Cet usage seulement ne peut pas être illimité ; il doit être soumis à une règle et cette règle nous est naturellement donnée par la dignité relative des choses : en usant de nos facultés nous n'avons qu'à laisser chacune d'elles à sa place naturelle, qu'à maintenir chaque partie de nous être à son rang¹, le corps au-dessous de l'âme comme son instrument ou son serviteur, au lieu de le mettre au-dessus, comme s'il était son maître. Trop bien nourri, le corps appesantit l'esprit et trouble l'œil de l'âme par les fumées de la nourriture ; mais il n'en est pas moins nécessaire à l'âme pour le rôle qu'elle a à jouer dans ce monde. Il faut donc donner au corps tout ce qui est nécessaire à sa santé, sans raffinement et sans excès, mais sans vains scrupules non plus sur la nature de ce qu'on mange, viandes ou non viandes, ne nous abstenant, à l'occasion, que de ce qui pourrait scandaliser les faibles et les pauvres d'esprit, avec qui nous pourrions nous trouver. En dehors de ces ménagements inspirés par la charité, tous les préceptes relatifs aux aliments se ramènent à ces deux mots : simplicité et modération ; et pour la boisson en particulier, nous pouvons dans l'usage du vin aller jusqu'au plaisir même, pourvu qu'il ne nous trouble ni l'esprit ni les jambes.

Même chose pour les ameublements et les vêtements : la simplicité y est la règle, mais une simplicité qui ne nous donne la nécessité sans vains scrupules et ne se croit pas obligée de couvrir sur la dure ou de porter des haillons pour vivre en chrétien.

De même, dans l'usage des arts, nous faisons ceux qui ne servent qu'à vivifier nos passions dangereuses ; nous nous parolerons des chants lascifs et de la musique voluptueuse autant que des spectacles impudiques : mais la musique est loin d'être un mal en elle-même, et il ne nous est défendu ni de la cultiver, ni

(1) *Prolegomena*, II, 2.

d'en jouir; car elle répand un charme sur la vie et adoucit les relations des hommes, alors même qu'on ne l'emploie pas à mieux célébrer en commun les louanges de Dieu.

Le rire lui-même, à son tour, n'est pas défendu, s'il n'est ni immodeste, ni méchant. Les gravité sans doute conviennent mieux au chrétien, mais le rire modéré repose d'une tension d'esprit trop constante, et le sourire aimable a un charme qui attire à nous les gens et facilite les relations communes, qui doivent être l'objet de notre perpétuelle attention.

Tout de notre part, dans ces relations, doit se proposer pour but d'être agréable aux autres sans offenser l'honnêteté ni la décence. La politesse, ce lien de la société, dériverait aussi de règle puisqu'elle n'est en fond que le désir d'être agréable à autrui jusqu'aux plus petites choses. Or la politesse entraîne l'usage des parfums sur soi, pour corriger les mauvaises odeurs de notre corps. Le gnostique se parfumera donc par égards pour les autres, en ayant soin seulement d'éviter les parfums trop exaltants, et toujours dans le même but, il ira jusqu'à employer les fleurs, ce charme de l'odorat et ce plaisir des yeux. Clément eût été évidemment le dernier, nous ne disons pas à approuver, mais même à comprendre la vie de saint Antoine et de ses imitateurs.

Le mariage enfin est bon en soi, avec les enfants pour but et la pudeur pour voile. Dieu l'approuve à ses conditions, avec les plaisirs qu'il entraîne, car c'est lui qui l'a institué pour la propagation de l'espèce; et ceux qui, en haine de la chair qu'ils croient la source de tout le mal, condamnant le mariage comme une institution du diable, eux-là sont des insensés, à la façon des gymnosophistes de l'Inde¹. Sans doute il vaudrait mieux pouvoir être impassible (*ἀσθητός*) comme le Christ, afin de se livrer sans distraction à la science, qui nous rend semblables à Dieu, mais notre nature ne le comporte pas, et la continence (*ἐγκράτεια*) que Dieu nous demande, sans distinction d'état, ce n'est pas l'abstinence, mais la tempérance (*σωφροσύνη*) qui rejette l'usage du plaisir

¹ *Séneque*, III, tout entier, et particulièrement 10 et 12; le *Philosophe*, II, 10.

dans les limites du devoir. Dieu est entre le père, la mère et l'enfant réunis en son nom et avec les époux, qui naissent bien du mariage, tout autant qu'avec les exaltés qui s'en abstiennent pour se livrer intempestivement à la méditation. L'homme marié, enfin, qui remplit tous ses devoirs d'époux et de père chrétien, est supérieur au célibataire qui n'a d'autre souci que celui de son salut à lui¹.

Telles sont les idées de Clément sur le mariage; et de ces idées découlent d'une institution tombée déjà si bas dans les idées de tant de fidèles résultats naturellement chez lui le relèvement de la femme, si abaissée depuis longtemps par saint Paul en attendant ce qu'en diront les écrivains ecclésiastiques du moyen âge. La femme, aux yeux de Clément, est hautement l'égale de l'homme pour la capacité à la vertu; et, loin de n'être pour son mari qu'une pierre d'achoppement ou que l'animal perfide dont on doit toujours se défier, elle peut faire son meilleur appui dans la voie du salut.

Le soin des affaires publiques à son tour et le commerce même ne s'allient pas moins bien que le mariage avec la piété; pourvu que la probité s'y joigne; et la richesse elle-même, si elle est honnêtement acquise², n'est pas un obstacle au salut, quoi que le Christ ait paru en dire dans des paraboles qu'il ne faut pas pins prendre au pied de la lettre que toutes les autres sentences de l'Évangile. Ce n'est pas de ses richesses qu'il faut se dépouiller pour être sauvé, mais de l'amour qu'on a pour elles et qui nous empêche seul de faire d'elles aux malheureux la large part qui nous devons leur en faire. Donner, c'est jouir; donner, c'est sacrifier; donner, c'est prier³. Être pauvre n'est pas plus un mérite aux yeux de Dieu qu'être riche n'est un crime. Tout est dans la source de notre richesse et dans l'usage que nous faisons de l'une ou de l'autre.

La charité donc, la tempérance, l'amour de Dieu, l'effort pour s'élever jusqu'à lui par la science et pour lui ressembler par la vertu, voilà ce qui sauve chacun dans toutes les situations ma-

1) *Sermones*, VII, 12.

2) Voir le *Quid sitis salutis* et tout suivre.

3) *Pédagogue*, III, 12.

châles, sans ennuis, sans offrandes¹, sans sacrifices autres que celui du civil homme en nous, sans mortifications non plus, sans jeûner, presque sans prier même, car, outre que la vraie prière est celle du cœur, le sage ne demande à Dieu que les biens de l'âme, la vérité et la pureté; toujours content de son lot matériel; toujours prêt à recevoir avec des sentiments pareils de soumission et d'amour les maux comme les biens temporels qu'il plaît à Dieu de lui envoyer, sans en excepter le martyre même qu'il est prêt à affronter la tête haute, tout en s'interdisant d'y courir pour ne pas fournir aux persécuteurs l'occasion d'un crime de plus.

C'est dans ces sentiments que consiste le vrai culte à rendre à Dieu, individuellement ou en corps. C'est l'âme où le sermoneur tient qui est le vrai temple de la divinité, au lieu de ces temples bâtis par les hommes, incrinés aussi incapables de contenir Dieu que les images sont impuissantes à le représenter; et c'est cette religion de l'esprit et du cœur qui est toute la religion du gnostique.

La vie du chrétien pénétré de ces principes est tout ensemble grave et gaie, travée par la sérieux qu'il met dans tous ses actes, que par la confiance qu'il a dans l'être souverainement bon, qui est à la fois son créateur, son guide et son sauveur. A quelle distance cela nous met du christianisme de terreur et de larmes, qui devait déborder sur le monde à partir du IV^e siècle et peupler les déserts d'égéries égarées, aussi cruels à eux-mêmes qu'innocents à leurs frères! Combien la vie chrétienne comprise comme la comprend Clément, à la lumière de la bonté et de la raison de Dieu, au lieu des éclairs de sa colère et de ses vengeances ou des expressions de sa partialité, est autrement attirante, autrement satisfaisante pour le cœur et l'intelligence de l'homme que la vie d'un Simon stylite! Loin de celui qui l'a conçue est un large et sympathique esprit, une raison ferme et droite, en dépit de ses hésitations partielles et de ses contradictions même, qui ne sont que des preuves de sa sincérité! Et combien il y

(1) *Stromates*, VII, 7-8.

aurait plus de croyants si tous les docteurs de l'Eglise avaient rassemblé à Clément !

Ce n'est pas à lui pourtant qu'était réservé de dire le dernier mot de cette grande école chrétienne d'Alexandrie, dans les questions de théologie au moins. L'honneur devait en appartenir à un autre, non d'une raison plus haute ni d'une charité plus grande, mais d'un tempérament plus ardent, d'une logique plus hardie et d'un savoir plus étendu encore : à son élève et successeur, Origène.

V. COURRAVÉRE

TRADUCTION DES HYMNES VÉDIQUES

DE M. MAX MÜLLER

Vedic Hymns, translated by F. Max Müller. Part I, Hymns to De. Mitrâ, Bhûrâ, Vîsṇu, and Vâta, (continued), Cambridge Press, 1891. (Parson 3e vol. XXXII des Second Books of the First.)

Il y a toujours du plaisir et du profit à lire un livre de M. Max Müller. Dans celui-ci, comme dans les précédents, on se sent en présence d'un esprit largement ouvert, qui embrasse de haut le champ d'un vaste savoir et, sans s'abaisser, sait descendre aux minuties de l'érudition. On y retrouve aussi cette langue souple et brillante, ne peu verbeuse parfois, mais toujours claire et séduisante, qu'on admire encore pour elle-même, là même où elle sert de vêtement à une pensée d'une justesse contestable. Je m'imagine pourtant que peu de lecteurs fermeront ce volume sans éprouver un sentiment de déception. Et, par lecteurs, je n'entends pas seulement les uns qui n'ont pas renoncé à l'espoir de tenir enfin cette « Bible aryenne » dont il leur a été dit de si belles choses et d'y surprendre l'écho direct des prières de nos premiers ancêtres. Ceux-là ne trouveront jamais leur compte dans une traduction honnête du Rîgveda. Je songe plutôt à ceux qui, mieux instruits, savent qu'il faut ici se contenter de jolies incantations, mais qui pourtant, au bout d'une attente de plus de vingt années et après tant de variations brillantes exécutées à propos du Rîgveda, espérant peut-être plus de M. Max Müller que ce volume d'une cinquantaine d'hymnes (exactement,

quarante-neuf), dont plus de la moitié ou, si l'on retranche les *Index*, plus des deux tiers, sont de la réimpression ¹.

Quand, en 1869, M. Max Müller publia le premier volume de sa « traduction raisonnée » des hymnes du Rigveda ², l'accueil fut assez froid; il y eut même des critiques nettement hostiles; mais on s'accorda assez généralement à trouver excessive la proportion de tout un volume de commentaire pour deux hymnes, dont aucun ne soulevait de ces difficultés d'ordre général qui ne peuvent pas être traitées en peu de mots ³. Un très petit nombre seulement, si j'ai bonne mémoire, soutint qu'une traduction devait se justifier par elle-même et n'exigeait au plus que de courtes notes. Sur ce dernier point, il y a longtemps que j'ai profité de la première occasion qu'on m'en fut offerte, pour me ranger à l'opinion de M. Max Müller ⁴. J'asumais alors que, dans la traduction d'un document aussi trouble, la grosse œuvre devait être le commentaire, et je suis encore de ce même avis. Et, à dire vrai, en dépit de quelques boutades, il semble que ce soit aussi l'avis de tout le monde. De tous ceux qui ont traduit plus ou moins de vers du Rigveda, de Rosen à Bergaigne et à MM. Pischal et Gelhner, qui donc ne s'est pas donné encore plus de peine pour les expli-

1) Pour les volumes nouveaux, M. Max Müller passe la main à M. Olausberg, qui a déjà collaboré à la deuxième partie de celui-ci. L'entreprise, toutefois, ne sera pas privée de bénéfices de sa grande expérience, et l'on peut espérer que la part qui lui y échoira sera effective. En tout cas, il ne pourrait mieux choisir que M. Olausberg pour la continuer et la conduire à bon fin.

2) *See P. B. Senf. The Sacred Hymns of the Brâhminic Samaveda and explained by P. Max Müller. Vol. I. Hymns to the Maruts of the Sâma-gâthâ. London, Trûner and Co., 1869.*

3) Les difficultés, dans ces hymnes aux Maruts, sont surtout techniques; elles concernent principalement du style, qui est touré et plein d'images, et du lexique, peu ramassé du grammairien. Il y a aussi un certain nombre d'expressions et un plus grand nombre de termes dont la signification a dû être très précise, mais sont restés malheureusement incertains. Avec tout cela, je ne puis pas le nier, comme le veut M. Max Müller, pour « les plus difficiles » de recueillir. Ils ont le grand avantage, M. Max Müller Palmerie lui-même, qu'on y ait dû moins à qui l'on a affaire. Pour moi, s'il me fallait traduire le Rigveda, ce sont Dieu me préserve, Palmerie encore mieux que aux jeunes avec l'écoulement brutalité de ces Maruts qu'avec les raffinement pleins de mystifications qui enveloppent par exemple les figures d'Agni et de Soma.

4) *Revue critique* du 27 juillet 1871.

quer au moins de nos forces? Wilson a toujours justifié de ses raisons, quand il s'agissait de Sâvama. Bouffey et M. Roth lui-même ont discuté parfois longuement leurs traductions partielles, et de plus, ils ont publié l'un son glossaire, l'autre son dictionnaire. M. Ludovig a ajouté aux deux volumes de sa version quatre volumes de commentaires. Grassmann a même continué par le commentaire, en donnant son lexique. Il semble donc que M. Max Müller ait plaidé une cause gagnée d'avance; en s'efforçant de démontrer à nouveau dans sa nouvelle préface qu'une traduction, pour être sérieuse, doit être une traduction commentée. Le vrai point à établir, mais aussi beaucoup plus difficile à faire accepter, c'est été de démontrer qu'il était utile, qu'il était survenable, dans l'état actuel des études védiques, après des séries de versions, de monographies, d'index, de lexiques, de grammaires, de réimprimer intégralement, presque sans additions ni changements notables, en y consacrant les deux tiers de son nouveau volume, en même commentaire des deux premières hymnes qui avait soulevé tant d'objections vingt-cinq ans auparavant!

Car il n'y a pas à le nier : ce qui était disproportionné alors est injustifiable aujourd'hui. Ces longues digressions sur les diverses acceptions d'un mot, doctes et intéressantes par elles-mêmes, mais rarement concluantes et déjà déplacées dans la première édition, ont été pieusement conservées dans celle-ci. Une fois de plus nous voyons défilier les passages où *arusha* signifie « rouge » et *rahui* « le feu », quand il suffisait de référer à ceux où le premier peut être un nom du soleil et le second un nom des Maruts; et nous retrouvons aux mêmes places des lectures d'ordre varié, comme celle sur le mot *rau*, où il est question de tant de choses parfaitement étrangères au vers expliqué et au Rigvéda en général. Combien il y a dans tout cela de hors-d'œuvre, il suffit, pour en juger, de comparer d'un coup d'œil la partie ancienne du volume avec la nouvelle : dans l'une nous avons 12 hymnes ou 234 pages; dans l'autre, 37 hymnes ou 192 pages. Et le nouveau commentaire, où l'auteur s'est borné cette fois à justifier sa traduction, n'est pas pour cela plus puvre

que l'auteur; à certains égards, pour les références par exemple, il est beaucoup mieux fourni. Car, si M. Max Müller n'a presque rien retranché de la première édition, il n'y a pas non plus ajouté grand chose. Quelques trous, dont l'un avait fait scandale, ont été bouchés. Mais la révision aurait pu être plus soignée. L'exigence des dernières années, les travaux sur tout le dépouillement n'est pas aisé, sont à peine représentés. De ceux de Bezzenigter, par exemple, que M. Max Müller recommande pourtant expressément à l'attention des védiques, il n'y a eu d'utilisés que les articles sur le lexique du Rigveda, qui suivent l'ordre alphabétique. Sauf une observation faite en passant, page 47, nul compte n'a été tenu de la *Religion védique*, pas même pour le long *saṁhitā* sur Aditi et les Adityas. C'est au point que, n'étant le nouveau commentateur où cet ouvrage est mis d'autant à profit, on pourrait se demander si M. Max Müller l'a lu. Parmi les additions les plus utiles il faut compter la concordance avec les autres Vedas, qui a été partout ajoutée. Seulement on paraît s'être borné à dépouiller les Index orientaux, et, quand ceux-ci sont en défaut. Il y a beaucoup de chance pour que les indications de M. Müller le soient aussi. C'est ainsi que *RV.* I, 44, 7 est aussi *Atā* I, XI, 2, 29; mais la référence est omise dans l'Index de M. Aufrecht. Quant à aller au delà de ces Index, à chercher dans la littérature ces mentions plus vagues qu'il ne donne pas et qui sont accompagnées parfois de courts fragments légendaires, le traducteur a eu devoir s'en dispenser. Je sais bien et, sur ce point, je suis d'accord avec lui, qu'il n'y a pas grand fond à faire sur ces traditions des Brâhmanas. Mais, si minime qu'en soit la valeur, nous ne sommes pas assez riches pour la désigner. Pour moi du moins, ces vieux débris, auxquels je joudrais volontiers les indications rituelles les plus caractéristiques des Sâtras, appartenant à l'exégèse des hymnes, et j'estime que «il y a de l'utilité à dire que *RV.* I, 165, 3, 4, 6, 8 et 9 se retrouvent dans la *Vajrasamhitā* et dans le *Taittiriya Brâhmana*, il y en a autant à rappeler que les *Altaretyas* et les *Taittiriyas* commencent l'hymne entier ou quelque chose d'approchant sous le nom de *Kayakubhūtya* (*Alt. Br.* I, 2, 8, 44; *T. Br.* II, 7, 44, 4).

le commentateur entendait par le *sâman*, qu'on se racontait une histoire touchant son origine et son efficacité, et qu'on y avait adapté une mélodie spéciale (*sâman*), dénommée, comme l'hymne lui-même, d'après le premier vers (*Âdâd. Br. XXI, 14, 5*), bien que celui-ci, par plus que les autres, du reste, n'ait trouvé place dans notre recueil du Samaveda.

Cet article est déjà d'une longueur inquiétante, et pourtant il ne faut encore entrer dans le détail et discuter quelques-unes du moins des objections qui me sont venues à la lecture. Je tâcherai d'être court et suivrai l'ordre même dans lequel les hymnes sont placés dans la traduction.

Je doute fort de l'exactitude du titre donné au premier hymne (X, 121) : « To the unknown God ». Ce dieu n'est nullement inconnu, puisque c'est Hiranyagarbha Prajapati, et je ne pense pas que l'auteur eût répété neuf fois de suite la plaisanterie de demander « quel est ce dieu? », quand il le décrit et minutieusement et le définit, comme doivent les Hindous, « par le nom et par la forme ». Si donc on ne veut pas, avec M. Ludwig, prendre ici *ko* pour un nom propre, ce qui serait aller un peu loin, le refrain doit, se semble, être traduit : « A quel dieu (et ce n'est à lui) devons-nous présenter l'offrande? ». L'interrogation a toujours gardé quelque chose de plus libre en sanscrit que dans nos langues modernes. L'hymne perd ainsi un faux semblant de profondeur et de pathos; mais on fait l'économie d'une absurdité. — Le morceau n'avait du reste rien à faire dans ce volume consacré aux divinités du vent et de la tempête. Mais la traduction, déjà plusieurs fois publiée par l'auteur, était sans doute disponible dans ses cartons. La publiera-t-il encore une fois, quand viendra le tour des hymnes philosophiques?

L. 6, 1 : *yanjanâḥ bradhmanā vṛṣabhaḥ
vṛṣabhaḥ pari tādābhyaḥ*

M. Max Müller maintenant en première traduction : « there when stood around him while he moves on, harness the heighs red-faced ». Mais cette fois le prétendu nominatif *catvāṁśah* est l'objet d'une note, dont l'absence dans la première édition avait

soit une impression si possible. Il ne paraît pas toutefois que l'interprétation soit devenue plus acceptable. M. Max Müller ne pense pas qu'il nous soit permis d'imiter le sans-gêne des élégistes hindous anciens ou modernes, qui sont toujours prêts à prendre un cas pour un autre. Or les deux cas qu'il cite d'une forme semblable, un seul peut paraître probant, celui de L. 11, 23¹. Et encore M. Ludwig ne l'admet-il pas; selon moi, avec raison. En tout cas il ne serait probant qu'à moitié, puisque *śrībhṛgushāh* se rapporterait à un autre nominalif le précédant immédiatement, *dēvāh*, ou où la langue védique se permet certaines libertés. En présence de cette pénurie d'exemples, il faudrait du moins que le sens obtenu à ce prix fût excellent, et il ne l'est pas. L'apposition entre *carantam* et *śrībhṛgushāh* est perdue; le sujet du sujet à la fin du deuxième pāda, sans autre qualification que celle d'« assistants », serait d'une faiblesse étrange dans cette langue stricte d'épithètes; enfin dans aucun pays du monde, on n'a jamais attelé les chevaux pendant qu'ils courent. Il est vrai que les autres traductions qu'on a données du passage ne satisfont pas non plus, pas même celle de M. Ludwig, bien que celle-ci tire de *pāh* ce qui me paraît être le véritable sens. Encore dans le sanscrit classique, où l'usage des prépositions est pourtant bien moins libre, on trouve *pāh* avec l'ablatif pour exprimer un mouvement enveloppant continu, mais sans contact. C'est ce qu'il me paraît marquer ici, et je traduis : « Ils attellent le froye rouge, qui court sans toucher l'immobilité (c'est-à-dire le sol) ». Lequel des deux adjectifs du premier pāda fait ici fonction de substantif? Peut-être ni l'un ni l'autre, M. Max Müller tient pour *śrībhṛg*; le fait que *śrībhṛg*, dans la langue classique, n'a gardé que la valeur nominale et que, dans le Veda même, il a probablement le sens de « cheval », peut-être aussi l'ordre des mots seraient plutôt en faveur de *śrībhṛg*. De toute façon ils désignent un coursier qui se tient à travers l'espace, sans doute est élargi qui paraît content avec les Maruts et qu'ils font uriner (cf. I, 85, 2

1) Je crains qu'il y en ait un troisième dans le volume, pas probant non plus, mais que j'ai omis de citer.

et la note de M. Max Müller), soit qu'il faille entendre par là le soleil, comme le pense M. Max Müller pour le présent passage, soit qu'il s'agisse de la pluie orageuse. Pour le savoir au juste, il faudrait pouvoir le demander à l'auteur, et il y a longtemps que Madhusandana Vidyāvalāra est mort.

I. 37, 10 : *śāṅghāḥ āpāṅghāḥ ātātā*
ādṛgā abhīṣṇā yāṇā

«... (ils) étirèrent ont (les fronces in their racings; the cows had to walk knee-deep ». Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que le commentaire, en dépit des additions faites à la première édition, reste à côté de la vraie difficulté, qui est dans tout le dernier pada et pas seulement dans le mot *abhiṣṇā*. Sans doute la traduction de Bergaigne, qui ne donne pas de sens, est inacceptable. Mais il s'agit pour M. Max Müller de montrer que le *śāṅghā* est possible, que *ādṛgā* peut signifier ici « battit » sans être au datif, ou que *yāṇā* peut avoir le sens causal. Tant que l'une ou l'autre démonstration n'est pas faite, et, en deux pages de commentaire, il n'en est pas dit le moindre mot, nous sommes obligés de rapporter *ādṛgā* ou bien à *śāṅghā*, les « carrières » des Maruts, c'est-à-dire de l'orage, pouvant fort bien être appelées « mugissantes »; ou, ce qui est plus probable, aux Maruts, à qui il convient encore mieux. Dans ce cas la traduction serait : « Ils ont, dans leurs courses, étendu leurs carrières, les mugissantes, ou ils ont cheminé enfonçant jusqu'aux genoux. » Cela peindrait assez bien l'entrée de la mousson, quand le ciel et la terre se confondent sous l'orage et que les plaines arides sont changées en lacs à perte de vue. Encore un sanscrit classique, « étendre leurs carrières » reviendrait à les parcourir. Par conséquent que le premier pada peut tout aussi bien se traduire : « ils ont tendu (c'est-à-dire ils ont établi au loin) les barrières pour leurs courses. » Quant à *abhiṣṇā*, je pense, comme M. Max Müller, qu'à défaut de mieux, le plus sûr est de s'en tenir à l'explication de Śāyana. Serait-il permis d'y voir une expression figurant la position d'un coureur courbé en avant, « au niveau des genoux » ? La construction se trouve ainsi remise sur pied.

Il est vrai que nous obéissions à plusieurs traductions entre lesquelles le choix est embarrassant. Mais neuf fois sur dix, si nous voulons être sincères, pouvons-nous faire autrement pour peu que le passage soit difficile?

L. 64, 7 : *gad aranyaha tarukhe ayagdhama* aurait dû être rapproché de L. 65, 4 et 5 : *gad... ratho-hi d... pradhate ayagdhama* et *gad gad ratho-hi pradhate ayagdhama*. « When you have assumed your powers amongst the red flames » ne répond certainement pas à l'image et peut-être non plus à la pensée. Les Maruts « ont étalé leur force impétueuse aux rouges (nubes?) », comme ailleurs ils étalent leurs antilopes à leurs chars.

L. 85, 1. La comparaison des Maruts à des femmes rivales ne paraît acceptable que si l'on prend *pragmabhate* dans le sens de « se parer, se parer à l'envie ».

L. 85, 5 : *carane'va dabhay sy mandanti bhūmā*.

Ici au contraire, je ne puis accepter qu'un seul des trois sens que nous offre M. Max Müller. *Carane'va* est en opposition avec le régime et non avec le sujet de *sy mandanti*. Ce serait donner une fautive idée de l'orage que de le comparer à une autre ou au filin du Soma. Le terme ne peut pas non plus être ici la désignation métaphorique du nuage, car ce serait comparer le même au même. Au contraire, on comprend très bien pourquoi la terre est comparée à une peau détrempée plutôt qu'à telle autre substance, par exemple à une étoffe. À la raison indiquée par M. Max Müller, que rien n'est dur et sec comme une peau, on peut ajouter que rien aussi ne peut être plus mou, plus facilement trempé; qu'une peau se lave bien étendue, à grande eau, et qu'une fois mouillée, elle le reste longtemps.

L. 85, 11 : *bhūmā vrasayā tarpayantā dhātumābhī*.

Dans la première édition, *dhātumābhī* était traduit « with their claws », dans la nouvelle, il est rendu par « in their own ways », sans la moindre explication. Je ne reprocherai certainement pas à M. Max Müller d'avoir changé, ici et ailleurs, un mot contre un

autre d'un sens partout très différent, et sans qu'on voie toujours bien quelles raisons l'y ont décidé. Qui s'est essayé sur ces textes, a passé par les mêmes perplexités et a pu constater avec dépit combien de fois l'expression qui tout à l'heure séduisait le plus, cesse de satisfaire sitôt qu'elle est écrite. Mais dans une traduction où l'on s'est engagé à tout justifier, il fallait au moins une note, ou du moins un renvoi à la note de page 383, où *dhāra* est discuté. Ce qu'il signifie au juste ici, je ne le sais pas plus que M. Max Müller. Mais je suis sûr que, placé comme il l'est, il n'a pas le sens vague et effacé auquel le traducteur a fini par s'arrêter. Il correspond à *arash* du pâda précédent, et je ne vois pas pourquoi la signification d'« énergie, puissance extraordinaire », qu'il a gardée dans la langue classique, ne conviendrait pas ici.

L, 85, 5 : *arash* *prashante* d' *dhāra*.
arash par *prashante* *dhāra*
arash et *prashante* *dhāra*

« To him who mighty Maruts listen, to him who surpasses all men, as the flowing rain-clouds pass over the sun. » Je ne puis me faire ni à l'image, ni à la façon dont elle serait exprimée. Je ne crois pas non plus à la nécessité, ni même à la convenance du changement de *dhāra* en *dhāra*. D'autre part, il est difficile de ne voir au troisième pâda que des accusatifs dépendants de *arash*. Je crois plutôt que, comme dans le vers précédent, la force des premiers mots se fait sentir jusqu'à la fin. Je traduis : « Que la terre l'écoute, car il est au-dessus de tous les hommes, (et là haut) les eaux vivifiantes qui coulent vers (c'est-à-dire qui accompagnent) le soleil. » — Au vers suivant (L, 86, 6), il est peu probable que le même mot *prashante* (bien qu'il puisse être ici du masculin), désigne les Maruts, quand il vient d'être employé pour signifier « les hommes ». La vraie traduction paraît être celle du M. Ludwig :

L, 86, 1. Si *prashante* désigne réellement les Maruts et non les prêtres, je ne vois d'autre ressource que de le prendre comme un vocatif et de changer les accents en conséquences.

L. 163, 6. La note sur ce vers se rapporte à la première édition, et plus du tout à la nouvelle. Et pourtant elle a été retouchée ! Mais elle l'a été sans franchise et telle qu'elle se présente maintenant, on n'en sait plus. L'explication de *śamadhata*, donnée par M. Roth, paraît aussi juste qu'ingénieuse, pour peu qu'on y mette de la bonne volonté, et il semble que M. Max Müller, tout en y contredisant, l'adopte lui-même à une nuance près, en traduisant maintenant « when you left me alone ».

L. 165, 9. La citation qui termine la note d'un de ces vers, n'a rien à faire ici, puisqu'il s'y agit d'un même individu avant, pendant et après la naissance. Le cas échéant, nous nous exprimerions absolument de même.

L. 165, 13. Ce vers, qui termine aussi les trois hymnes suivants, aurait d'abord dû être traduit partout de la même façon. Ensuite, il est évident qu'après le deuxième hémistiche, il y a un point comme M. Max Müller l'avait bien senti dans la première édition. Pour le troisième pada, l'origine paraît avoir été résolue par M. Goldner dans *Vedische Studien*, p. 277. Reste le quatrième,

śidyāne śham vijayam jīvalhnam,

dont la sens général est clair, mais qui n'en est pas moins embarrassant avec ses trois accusatifs dont les genres paraissent en conflit. M. Max Müller traduit : « May we have an invigorating autumn, with quickening rain ». Ce n'est peut-être pas le meilleur moyen de sortir d'embarras. Quand les poètes védiques demandent des années de vie, ils ont soin de les demander au pluriel. Ensuite si *śāśa* est devenu un nom de l'automne, c'est apparemment par métonymie et parce qu'il existait déjà comme doublet de *śāśa* et avec la même signification de « nourriture, abondance », de même qu'à côté de *śrj*, nous avons *śrjā*. Alors pourquoi, si l'accentuation paraît une distinction insurmontable, ne pas admettre directement ce doublet et aller chercher une acception secondaire et peu vraisemblable ? L'auteur desire aussi que M. Max Müller, qui est ailleurs si prodigue d'exemples, en eût cité quelques-uns où *vijayam* signifie « invigorating ». Il se contente de l'affirmer,

en renvoyant à la page xx; ou il y a bien une répétition, mais qui ne nous aide en rien. Grassmann admet un *vyjina* substantif masculin (il en admet même deux), avec le sens de « force ». Ludwig, dans ces cas, traduit même « fait » et « force », et n'est à ce dernier sens qu'il s'arrête lui. Dans la plupart de ces passages, le mot implique quelque chose d'hostile, de redoutable. Aussi les commentateurs indigènes, quand ils le prennent comme un adjectif, sont-ils toujours prêts à l'expliquer par *vyjina*, *vyjantya*. Et, de fait, parmi les cas où *vyjina* n'a pas le sens ordinaire de « père à bétail, pâturage » (cas où il est du neutre), il en est à peine un ou deux très obscurs, où le sens de « invigorating » pourrait convenir, aucun où il s'impose, tandis que celui de « force » se recommande dans plusieurs. S'il me fallait absolument traduire ce *vyjina*, je dirais : — « Possédons-nous abondamment et une vigueur intarissable. » — Cet hymne 165 est un dialogue dont la distribution entre les interlocuteurs n'est plus bien claire pour nous, sans doute parce que les particularités de la mètre en sont et, selon la supposition de M. Oldenberg, des récits en prose qui l'accompagnaient, se sont perdus ou ne nous sont parvenus qu'à l'état d'écho lointain et affaibli. On peut trouver à redire à la façon dont M. Max Müller fait la part de ses interlocuteurs; mais, à côté de sa distribution, il a nettement indiqué celles qui ont été proposées par d'autres et ce qui peut être dit en leur faveur. Par contre la façon dont il a traité la question d'auteur paraît maladroite et embarrassée. Ici il semble en effet que nous soyons en droit de tailler d'avantage dans le vif. L'hymne (ainsi que les suivants jusqu'à la fin du manuscrit) est attribué, par la tradition, à un personnage absolument mythique, Agastya, en vertu sans doute d'une ancienne légende qui lui fait jouer un rôle à l'occasion de ce dialogue. Nous n'avons pas de raisons pour répudier la légende; voir, plus loin (I, 170). Agastya est bien réellement un des interlocuteurs dans des circonstances très semblables. Mais nous ne sommes pas obligés pour cela de lui accorder une part quelconque dans la composition de l'hymne, pas plus que nous ne l'accorderons à Indra et aux Maruts, quo l'Amukramat nomme au même titre comme auteurs. Pour nous, l'auteur

de ces hymnes 163-168, qui sont en quelque sorte égales, ne peut être que Mandārya Mārya, qui se nomme chaque fois à la fin et qui, lui, ne paraît avoir absolument rien de mythique.

Le commentaire de M. Max Müller est avant tout philologique; à l'occasion pourtant, il touche à des questions d'archéologie. C'est ainsi que, dans une longue et savante note, p. 58, il essaye d'établir qu'à l'époque de la composition des hymnes védiques, la Sarasvati ne se perdait pas encore dans le désert et atteignait la mer. Le simple fait que la partie de cette rivière, le *Fourouas* et même plus tard, n'est pas mentionnée dans l'ancienne littérature, n'aient rien de surprenant. La disparition se fait insensiblement et elle a pu fort bien attirer l'attention qu'après qu'on la rivière, pour une raison ou pour une autre, eût acquis son renom de sainteté. Mais les hymnes assurent formellement que, de leur temps, la Sarasvati allait jusqu'à la mer. Ceci encore serait à la rigueur acceptable. Il suffirait probablement d'une légère modification du climat (et il y a de nombreux indices que celui du Punjab s'est asséché) pour que la Sarasvati aille au Gaggar puis, temporairement du moins, à l'époque des crues, rejoigne l'Indus par d'anciennes bacs encore en partie visibles. La difficulté commence quand les hymnes nous décrivent leur Sarasvati comme un fleuve de premier ordre, comme le plus grand des fleuves. Ceci, même en laissant la part très large à l'exagération, notre Sarasvati n'a jamais pu l'être, depuis que l'Inde est l'Inde. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur une carte : le bassin de réception de la Sarasvati actuelle est très petit et, quelque grande que l'on suppose les changements climatiques, la rivière n'a jamais pu être que plus ou moins torrentueuse, séparée, comme elle est, de tout contact avec les neiges éternelles. Aussi a-t-on bien vite supposé que, dans ces passages du moins, ce nom signifiait un tout autre cours d'eau, probablement l'Indus. M. Max Müller pourtant ne s'arrête pas à ces scrupules : il peut se demander qu'à l'époque des hymnes, la Sarasvati actuelle « était un fleuve aussi puissant que le Saloué », qui prend sa source sur le revers tibétain. Quand cette démonstration sera faite, nous saurons que la littérature védique remonte pour le

mines à la première époque glaciaire, et que les rochers sont à compter pour elle comme on les compte en géologie. Vaudrait-il alors encore la peine d'établir que l'hymne à Hiranyagarbha date de plus de 1000 ans avant notre ère (p. 8), et ne serait-ce pas une sorte de blasphemus de supposer que le recueil des *Valakhilyas* pourrait bien, après tout, être contemporain du bouddhisme (p. xxi)?

Mais il est temps que je finisse et que je me résume. Après les observations qui précèdent et qui ne sont que des spécimens, je n'ai plus à dire que, selon moi, il y a dans ce volume un peu trop de programme de décor et de façade; qu'un moment de prendre officiellement congé du Rîgvêda, l'auteur n'a pas assez résisté à la tentation de faire du vieux-neuf; qu'il y a par ci par là dans son œuvre des traces d'improvisation et que les différentes parties n'en ont pas toujours été soigneusement raccordées; qu'on y trouve du superflu et qu'il y manque parfois le nécessaire; enfin que la promesse de discuter les moindres difficultés, de rendre raison de chaque mot douteux, n'a pas été entièrement tenue, en partie parce qu'elle ne pouvait pas l'être. Le tort ici n'a été de promettre, et de promettre avec une certaine emphase. Mais, ses réserves faites, et si fallait qu'elles fussent faites, je n'hésite pas un instant à reconnaître que cette traduction, si elle n'est pas unique de son espèce, si elle n'inaugure pas une méthode nouvelle, n'en doit pas moins être placée très haut parmi les tentatives faites jusqu'à ce jour pour expliquer le Rîgvêda. Un linguiste, un philologue, un éditeur de la valeur de M. Max Müller, se fit-il borné à vider ses cartons, ne pourrait pas n'en pas faire sortir une infinité de bonnes choses. Les observations utiles, les trouvailles heureuses, les fines remarques abondent dans ce livre et, d'un bout à l'autre, on sent qu'il repose sur une longue et riche expérience. Une des qualités maîtresses est la clarté. Le traducteur ne laisse jamais dans le doute, ni sur ce qu'il croit être le sens, ni sur la façon dont l'auteur s'y serait pris pour l'exprimer; et cela, autant qu'un étranger peut en être juge, dans un anglais excellent. Une autre qualité, est une sage défiance des innovations révolutionnaires. Il est si facile d'inventer de

neuf pour le Veda où si peu de choses sont absolument certaines ! M. Max Müller a eu résister à cette tentation, et l'on ne trouvera pas chez lui de ces tendrilles qui dépassent parfois les *Vedische Studien*. Lui, un linguiste qui a fait tant de fois preuve de sa dextérité à manier l'étymologie, il a vu nettement que les problèmes lui étaient avant tout d'ordre philologique, et que la première condition pour les résoudre était la parfaite connaissance, le sentiment délicat du langage védique. Et, s'il a montré peu de goût à faire table rase de ce qui paraît précédemment acquis pour y substituer ses propres hypothèses, ce n'est pas par une confiance exagérée en la solidité de ces résultats. Il a au contraire le sens très net des incertitudes de toute sorte qui planent sur ces vieux textes, et la mesure de folie en il déclare que sa traduction est seulement « tentative », une sorte de pis aller à défaut de mieux, permis de croire que ce doute s'étend chez lui à plus d'un autre passage où il ne l'a pas formellement exprimé. Sous ce rapport, son livre est d'un bout à l'autre une leçon à l'adresse de ceux qui débitent les idées du Veda comme une monnaie courante et, n'y eût-il que cette leçon, qu'il serait le bienvenu. Une portion notable de ces vieux chants est en effet du non-sens pur, qu'elle le soit devenue pour nous à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, qu'elle l'a toujours été. Pensons-nous supposés d'une science transcendante, marchands en crédit de toute sorte de secrets et de mystères, et pourtant mal en fonds de leur marchandises, les risqués ont fait de leur mieux ; ils en sont habitués à jouer avec les mots. De là ce que j'appellerais la charlatanerie du Veda. Leurs formules préférées, ces formules qui ont fait tant de mal à Bergaigne et qui, à première vue, peuvent paraître en effet le noyau le plus solide de leur jargon, sont peut-être la partie dont il faut se débiter le plus. Notre science occidentale, avec son habitude de tout prendre au sérieux et ses méthodes du précision, paraît bien pesante quand elle s'acharne « gründlich », honnêtement, minutieusement sur ces obscurités que leurs auteurs mêmes avouent probablement embarrassés de nous expliquer, s'ils revenaient à

la vie. Mais même cette partie dont l'interprétation paraît à jamais désespérée, une fois défilée, il reste encore une très grosse masse où nous n'avons le plupart du temps que le choix entre des à-peu-près. Il y a là plus qu'il n'en faudrait pour décourager ceux qui n'aiment pas précisément passer leur vie à jouer à pile ou face, s'ils n'étaient pas soutenus par l'espoir de trouver par ci par là quelques miesses, quelques laeurs qui leur permettent de mieux entrevoir les origines du livre et le milieu dans lequel il s'est formé.

Le volume de M. Max Müller se termine par trois excellents index : 1° un index des mots qui figurent dans les hymnes traduits ou dont il est traité dans les notes, index qui a été commencé par M. Thibault et achevé par M. Winterhalz; 2° la liste des passages védiques discutés; 3° un relevé bibliographique très complet des travaux dont le Rigveda a été l'objet jusqu'à ces derniers temps.

A. BARN.

ESQUISSE

163

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GRANT-SMITH, du 11^e siècle Kagon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Milliaud.

(Suite¹.)

Secte Zyauzite (Djôdjitsou).

D. — D'où lui vient ce nom ?

R. — De ce qu'elle se fonda sur le *Zyau-zou-con* (Dzayanid-dhiççitra). Par les mots *Zyau-sita* (parfaite vérité), cette secte signifie qu'elle prêche les véritables principes contenus dans les Trois Recueils des enseignements du Tathâgata. Aussi l'auteur de ce çâstra dit, dans l'exposé de son motif : « Je désire donc donner correctement les principes ou significations véritables du Triple Recueil, etc. » (voyez le commencement du second volume de ce çâstra).

D. — Quand ce çâstra fut-il composé, et par qui ?

R. — Au cours du 11^e siècle du Nirvâna, un certain Harivarman était l'Anum ou chef des disciples de Kumâradz, un ardent de la secte Sarvâstivâda. Les vues basses de son maître lui répugnaient, il fit un choix des meilleurs principes de toutes les écoles, les réunit en un système, et fonda une nouvelle secte. Sous la dynastie des Yé-sin, le traducteur Kumâradz fit une traduction de ce çâstra en chinois, et travailla à sa diffusion. Il

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, sous-avril, p. 240.

est divisé en seize livres et deux cent vingt chapitres. Les savants chinois l'ont souvent commenté; on l'a étudié aussi au Japon.

D. — A quel groupement d'écoles ou système correspond-il, par rapport aux vingt sectes du Petit Véhicule? Et quels sont ces meilleurs principes, qu'il a choisis?

R. — On n'est pas d'accord sur l'école qui a servi de fondement à cette nouvelle secte. Les uns nomment l'école *Tsunan*¹; les autres l'école *Kyô* (*Sautrantika*); les uns disent qu'elle explique le Petit Véhicule d'après le Grand; d'autres encore disent qu'elle est née de l'école *Dharmakôla* (*Dharmagupta*); ou encore, qu'elle a fait un choix sélectique des opinions de toutes les écoles du Petit Véhicule; ou encore, qu'elle se fonde sur l'école *Kedi*². Trois grands maîtres, qui vécurent sous la dynastie des Liao, ce sont : *Han-ou* du monastère *Kamutoku-zi*; *Ti-zen* du monastère *Kaizen-zi*, et *Mom-bin* du monastère *Syô-yen-zi* affirment d'une part que le *Satyasiddhista* se rattache au Grand Véhicule. D'autre part, des maîtres, tels que *Tendai* et *Ka-yan*, le classent parmi les maîtres du Petit Véhicule. Enfin *Nan-zou* et *Bei-zi* prétendent que ce système s'accorde partiellement avec le Grand Véhicule.

On voit que le désaccord est grand. Cependant, depuis *Zyau-yi* et *Ten-da*, on considère généralement le *Satyasiddhista* comme donnant le meilleur du Petit Véhicule. Selon le maître *Nan-zou*, il renfermerait les principes du Petit Véhicule, interprétés dans le sens du Grand Véhicule; et il correspondrait plus particulièrement à l'école *Sautrantika*.

Voici maintenant ses principes :

Ce système admet les deux irréalités, que l'on arrive à comprendre par deux méditations différentes. L'une est celle de l'irréalité du moi. De même qu'à l'intérieur d'une cruche vide, il n'y a pas d'eau, de même à l'intérieur des cinq agrégats, il n'y a pas de moi. L'autre méditation est celle de l'irréalité des modes ou qualités. De même que la matière d'une cruche n'a rien de réel, de même les cinq agrégats et toutes modes (choses)

1) *Shakrasiṅgha*.

2) *Pañcika*.

ne sont que des noms de circonstance. Vous voyez donc que les principes de cette secte sont excellents.

D. — Si donc on a été instruit de ces deux irréalités, il est aisé de dépouiller les deux espèces d'erreurs préconçues ?

R. — Non ; par l'explication des deux irréalités, on détache bien les obstacles des passions ; mais pas encore ceux de l'ignorance. Ceci est d'une compréhension très difficile ; aussi ce càtra détermine vingt-sept degrés ou états des sages.

1° Celui où l'on vit par la foi au bouddhisme : il correspond, dans d'autres sectes, à celui où l'on apprend et comprend.

2° Celui où l'on vit selon la doctrine, avec plus d'intelligence. Il correspond aux quatre états méritants.

Dans ces deux degrés on commence à percevoir la vérité.

3° Celui où l'on vit conformément à la doctrine de l'irréalité des modes ou apparentes. Le nom collectif de ces trois états est *Yau-ra-kou*¹.

4° *Yau-ra-kou* ou *Sadoun-kou*, qui est la fructification, l'obtention des fruits des œuvres du degré précédent.

5° *Hi-ra-kou*, celui où l'on ne connaît plus qu'une seule fois dans un corps inférieur².

6° *Hi-ra-kou*, qui est la fructification du précédent.

7° *Fu-gen-kou*, celui où l'on n'a plus jamais à renaître dans un corps inférieur, pour amasser des mérites³.

8° *Fu-gen-kou*, la fructification du précédent. Il inclut onze états de sainteté croissante :

8° Celui qu'on nomme moyenne complétion ou perfection.

9° Production de la perfection.

10° Perfection accompagnée de bonnes œuvres.

11° Perfection qui n'a plus besoin de bonnes œuvres.

12° Se réjouir dans sa sagesse.

13° Se réjouir dans la méditation.

14° Se tourner vers un autre monde.

15° Manifestation corporelle parfaite.

1) P. : Satspati.

2) P. : Sadadigbat.

3) P. : Anigbat.

16° Intelligence parfaite de ce que l'on croit.

17° Obtenir ou s'assimiler la vérité, après qu'on l'a perçue.

18° S'assimiler cette vérité dans un nouveau corps merveilleux.

Tous ces degrés rentrent sous la dénomination générale d'*un-gaku*, c'est-à-dire sainte imparfaite, « qui apprend encore »⁽¹⁾. Les neuf suivants sont dits *myaku*, c'est-à-dire « qui n'ont plus à apprendre », parfaite (*tachaku*). Ce sont :

19° *Tai-An*, reculer.

20° Protéger la doctrine.

21° Mourir.

22° Demurer immobile, sans progrès ni recul.

23° Avancer.

24° État indestructible.

25° Délivrance par la sagesse.

26° Délivrance par la sagesse et la méditation réunies.

27° L'état final, dont on ne peut plus jamais déchoir.

Cette secte a renfermé tout l'enseignement du Bouddha dans quatre-vingt-quatre doctrines. Elles n'atteignent pas à la hauteur du Grand Véhicule; mais ce sont les meilleures du Petit Véhicule. Il n'est pas surprenant qu'on les admire, et qu'on se demande même si elles n'appartiennent pas au Grand Véhicule. Elles convergent toutes vers un point : la Vérité ou Réalité de la destruction. La doctrine des Iréalités repose calmement en elle-même, et toutes les autres se fondent sur celle-là. L'erreur préconque de la réalité des modes fond comme de la glace; le nombre infini des apparitions passagères (choses) n'égare pas plus notre esprit qu'une forêt (aux arbres nombreux). Admirables doctrines que celles qui nous donnent l'intelligence de l'irréalité en même temps que de la merveilleuse réalité (le Nirvana).

(1) P. : *Sokko*.

Secte *Hîna*,

D. — Que signifie ce nom ?

R. — Il signifie que cette secte se fonde sur les *Hîna* ou ordonnances du Bouddha (sur le *Vinaya*).

D. — Combien y a-t-il d'écoles du *Vinaya* ?

R. — Elles sont nombreuses : quelquefois on n'en compte que deux ; mais d'autres en ont compté cinq, dix-huit et même cinq cents. Car le Tathâgata, durant une carrière de cinquante années, prêcha de côté et d'autre, accordant chaque fois ses discours avec la capacité de ses auditeurs. Lorsqu'il fut mort, un de ses disciples monta sur un siège élevé, et récita toutes les Ordonnances ; on donna ainsi le grand recueil appelé *Vinaya des quatre-vingts récitaions*. Pendant les cent premières années du Nirvâna, cinq maîtres se transmissirent cet enseignement, qui conservait sa vraie saveur, sans mélange schismatique. Ensuite, il se scinda peu à peu en deux, puis cinq, puis vingt écoles ; et même cinq cents écoles. Tous ces schismes battant l'un contre l'autre semblaient de grosses vagues qui se choquent dans la mer. Il s'ensuivit que le corps des vâtras et des gâstras fut aussi partagé, et que des enseignements, qui ne formaient dans le Triple Recueil qu'une grande classe, furent morcelés, en particulier le *Vinaya* (ou la classe des préceptes et prohibitions religieuses). C'est ainsi que le Grand Recueil, un à l'origine, produisit tant d'écoles différentes. Cependant, si nombreuses qu'elles soient, on peut les ramener, pour le *Vinaya*, à vingt écoles principales. Toutes se répandirent dans l'Inde.

En Chine, on n'a apporté que quatre rédactions différentes du *Vinaya*, et cinq câstras. Ces quatre *Vinayas* sont :

1^{re} Le *Vinaya* des dix récitaions, traduit en chinois en soixante-un livres. C'est celui de l'école du Sarvâstivâda ;

2^{re} Le *Vinaya* en quatre parties, traduit en soixante livres ; c'est celui de l'école Dharmagupta ;

3^{re} Le *Vinaya Sanghika* ou du clergé, traduit en quarante livres. Les deux premières rédactions s'appellent les Deux Rédactions

originales, primitives; elles sont dues à l'Ancien qui présida le concile de la Grotte. La troisième s'accorde à la fois avec ces deux ;

1° Le *Vinaya*, en cinq parties, traduit en trente livres; c'est celui de l'école des *Mahāśālikā*.

Du *Vinaya* laissé par Kācyapa, on n'a transmis que le texte des préceptes; quant à son *Vinaya Amplifié*, il s'est perdu.

Ces quatre *Vinayas*, traduits en chinois, furent suivis partout en Chine; cependant celui de l'école *Dharmagupta* seul a subsisté jusqu'à nos jours.

Quant aux *Œuvres* écrites, ce sont :

1° Le *Hini-mo-con*;

2° Le *Matogyu-con*, qui dérive du *Vinaya* de l'école *Sarvāstivāda*;

3° Le *Zen-ten-con*¹, qui explique le *Vinaya* en quatre parties;

4° Le *Soppato-con*, qui explique le *Vinaya* des dix révélandes;

5° Le *Myan-yan-con*, dérivé du *Vinaya* de l'école *Spaṇ-yaṇ* (correcta mesure).

En outre, le *Vinaya-piṭaka* et une traduction nouvelle du *Vinaya* de la secte *Sarvāstivāda* furent aussi apportés en Chine; mais le *Vinaya* en quatre parties a eu le plus d'influence dans ce pays.

Avant le maître *Ti-ou*, toutes les écoles étaient confondues, et l'on studiant leurs *Vinayas* pêle-mêle. Lui et le maître *Nai-zou* composèrent d'abord le *Œu-hu-hu-ban Syé* ou paraphrase du *Vinaya* en cinq parties; puis ils révisèrent le *Vinaya* chinois, et instituèrent la cérémonie de la Réception des préceptes, qu'ils expliquèrent d'après le *Vinaya* en quatre parties. Pour les pratiques religieuses, ils suivirent l'école de *Dharmagupta*. Des lors, et au Japon aussi bien qu'en Chine, on n'a plus transmis que ce système-là. Telles sont, un peu déformés, les origines, la transmission et la préparation du *Vinaya* en quatre parties.

D. — A quelle époque naquit la secte dont il est le texte fondamental?

R. — Avant qu'il y eût aucune division, un lège versait à l'entree la doctrine dans toute sa pureté. Cent ans après la mort du Tathā-

1) C. les *Vinaya* révélandes.

gala, ou compila ses écritures, pour les faire passer aux siècles futurs. Dans le second siècle du Nirvana, l'Arhat Dharmagupta en fit une nouvelle recollection (ou compilation orale) à sa façon, et fonda par là une nouvelle école. Ce fut le premier arhat.

D. — A quelle époque en Vinaya fut-il apporté en Chine et au Japon?

R. — Sous les Tsin et les Wei, le vénérable Han-shi institua la cérémonie de la Réception des préceptes. Sous les Tsi-ou, le docte *Kiao-miao* fut le premier à transmettre le Vinaya Amplifié. Voilà pour la Chine. Au Japon, ce fut pendant l'ère *Tenmeï* que deux prêtres japonais, *Fan-ei* et *Fu-egô* se rendirent en Chine, et prièrent le maître *Gan-zin*, du monastère *Iku-myô-zi*, de passer dans leur pays pour les enseigner. Il se rendit à leur désir, mais le voyage fut très difficile. Pendant deux ans, il dut éprouver les hasards de la mer; six fois sa traversée fut empêchée, mais il ne se rebuta pas et finit par atteindre le Japon. On l'hâta à demeurer au monastère *Tô-dai-ji*. L'empereur *Syô-mu*, le prince héritier et tous les officiers de la couronne témoignèrent la plus vive joie de son arrivée. On construisit, devant le palais *Hôryû-ji* (cathédrale) un autel spécial pour la cérémonie de la Réception des préceptes. L'empereur, l'impératrice et plus de quatre cents personnes y furent admises à l'ordination bouddhique (reçurent les préceptes). Ensuite on transporta cet autel à l'ouest du palais appelé *Dai-ô-ji*, dans une salle construite exprès pour cela. Dès lors, on a célébré cette cérémonie chaque année. La secte du Vinaya fit alors de grands progrès dans toutes les provinces du Japon; on l'étudia partout et l'on bâtit le monastère *Tô no Spô-dai-ji* (m. de l'Invitation du Chinois). Car c'est à ce docte *Gan-zin*, au pouvoir de son enseignement, qu'est due la continuation ininterrompue de cette secte à travers les âges, dans tout le Japon.

D. — Combien d'adhètes cette secte compte-t-elle?

R. — Un grand nombre, depuis Kasyapa jusqu'à l'époque récente de la dynastie des Soung. Ce sont :

D'abord, le Bouddha, qui est naturellement le possesseur de la doctrine; cela s'entend de soi-même.

Puis les vénérables *Kéou-pé*, *Anan*, *Madéou* (?), *Synou-ouan* (?), *Upagupta*, *Dharmagupta* (appelé par les Chinois *Bau-zyou* (Correction au Dictionnaire de la doctrine), *Dharmakitta* (en chinois *Hau-zi*, le Temps de la doctrine), puis les docteurs *Hou-ai*, *Dou-fa*, *E-kuan*, *Dou-ou*, *Hou-ké*, *Ti-ye*, *Nou-tan*, *Syô-yeu*, *Péou-pé*, *Syân-kyu*, le maître *E-yeu*; les docteurs *Hou-ziou*, *Gou-pou*, *Syô-you*, *Mou-yéou*, *Hou-éi*, *Syô-pé*, *Tyô-hé-gô*, *Do-kou*; un autre *Tyô-hé-gô* et *Gouan-zyou*. Si l'on s'en tient surtout aux origines de cette secte, on comptera huit maîtres principaux, de *Dharmagupta* à *Nou-tan* y compris.

Ses ancêtres japonais sont les docteurs *Nou-zou*, *Gu-éi*, le très haut prêtre *Gou-zin*, le grand prêtre *Hou-sin*, le vice-grand prêtre *Nyo-han*, le haut prêtre *Hou-ou* et d'autres.

D. — Y a-t-il dans cette secte beaucoup de schismes et de subdivisions?

R. — Il y en eut en Chine. Le docteur *Hou-ai*, de l'école *Sau* (des moines ou apparences ?), *Dou-sin*, du mont *Syô-ouan*, et *E-ou*, qui demeurait près de la lagune orientale du monastère *Saï-Douéou-zi*, fondèrent des écoles rivales; selon leurs vues particulières et hétérodoxes; ce furent les *Trois sectes du Fin-yu*.

Le *Sau-ho-fai-yeu*, commentaire écrit par le docteur *Gouan-sin* et le *Kyo-hien*, du célèbre *Nou-zou*, furent transmis au Japon; tous les monastères de la plaine aussi bien que des montagnes propageront par leurs prédications ces trois sectes chinoises. Celle de *Nou-zou* seule a survécu; les doctrines des autres branches ont éteint et se sont enfin éteintes.

Le bon accueil que l'on fit aux principes de *Nou-zou*, le zèle ininterrompu avec lequel on continua de suivre toutes les pratiques instituées par lui, viennent de ce qu'il conciliait dans ses uns comme dans les autres le Grand et le Petit Véhicule. Cela lui valut de tout temps les louanges des maîtres; les sages de toutes les sectes les érudirent. Ainsi, en de ses ouvrages, le *Gouan-zyou* ou *Notes sur les Pratiques religieuses*, a été commenté par soixante-trois écrivains. Son pays natal, le Japon, aussi bien que les pays étrangers, se soumettent aux ordres de cet incomparable patriarche de la secte des *Nin*.

Les savants ont fait au moins vingt commentaires du Vinaya en quatre parties, depuis le moment où il fut traduit en chinois. Il y en a en trois d'importantes :

1^{re} Le Commentaire Abrégé, du docteur *P'ien*, en quatre livres;

2^o Le Commentaire Moyen, du docteur *Sou-ou*, en dix livres;

3^e Le Commentaire Étendu, du docteur *Té-yeu*, en vingt livres.

C'est ce qu'on appelle les trois Commentaires essentiels. Ils renferment la majeure partie des principes émis par les trois sectes chinoises de *Hou-ou*, *Dou-ou* et *E-ou*, que nous avons citées plus haut, et qui elles-mêmes ont recueilli tout l'ensemble des explications du Vinaya. Le grand Commentaire de *Sou-ou* fut à son tour annoté et expliqué par le docteur *Sé-gaku*, dans un ouvrage intitulé *Dô-yeu Gi-ki*, en dix livres.

Le Commentaire Étendu renferme tout ce que *Té-yeu* avait appris de son maître *Nou-zen*; et ne s'écarte par conséquent jamais des opinions de celui-ci.

Ensuite le *Sé-ou Sou-yeu-ki*, Notes sur les origines de la secte du Vinaya en quatre parties, par le docteur *Té-dou*; c'est le seul ouvrage qui ait été populaire : il contient dix livres. On dit qu'il est d'une lecture achevée. Tous s'accordent à lui décerner le titre de « Bon-saï ». Les opinions qu'il expose furent en grande faveur dans les dernières temps de la dynastie des Thang, dans la capitale orientale (Toung-king).

Ensuite le *Hou Té-yeu* ou Discussion essentielle du Vinaya, par le docteur *Gou-ki*, en trois livres. Il offre de légères différences d'avec les autres savants, tels que les auteurs du Grand et du Petit Commentaires du Vinaya en quatre parties : il est généralement d'accord avec *Nou-zen*.

Tous les écrits de ces six savants ont été apportés au Japon. Actuellement *Nou-zen* est le seul dont on étudie beaucoup les principes, en même temps que l'on suit, pour les pratiques, *Sé-gaku*, un savant récent.

Il faudrait maintenant vous exposer les divergences des trois branches de cette secte; mais nous ne le ferons pas, de peur d'être trop long.

Les écrits et commentaires du docteur *Nan-san* se divisent en cinq groupes :

1° Le *Qun-zi-ye*, en trois livres (répartis en deux);

2° Le *Kai-ye*, commentaire des Préceptes en quatre livres (répartis en huit).

3° Le *Gré-ye*, commentaire sur le Karma, en quatre livres (répartis en huit);

4° Le *Syn-Rin-ye-ye*, ou Notes cueillies dans le Vinaya, en trois livres (à l'origine du canon; le dernier s'est perdu, et les deux autres ont été répartis en quatre);

5° Le *Béuni-ye* ou Notes sur les religieuses en trois livres (répartis en six).

En outre, on lui doit des annotations du texte des Préceptes et du *Kouma* (Karma), qui forme une partie du Vinaya. Écrite. Il écrit de nombreux ouvrages sur des chapitres du Vinaya, etc. On ne peut guère arriver au total exact de cette masse de productions. La secte qu'il a fondue étudia tout particulièrement les cinq premiers groupes; le texte fondamental sur lequel ils reposent est le Vinaya en quatre parties, qui forme soixante livres. Le *claire* qui lui sert de commentaire s'appelle *Zen-ken-sou* (des *Yun* exaltantes).

O. — Quels sont les principes de cette secte?

R. — Ce sont les Préceptes. Il y en a de deux sortes :

1° Les préceptes répressifs, dont il y a cinq grands chapitres, comprenant toutes les doctrines qui traitent de la répression du mal;

2° Les préceptes d'opération; ce sont toutes les doctrines qui touchent à la pratique du bien. Ces deux espèces d'observances renferment tous les préceptes prêchés par le Tathâgata. D'où vient que les principes de la secte orthodoxe du Vinaya original se comprennent que ces deux classes: la répressive et l'opérative.

Les deux premières sections du texte des Préceptes constituent l'Observance de la répression; les vingt chapitres (*skandhas*) suivants, l'Observance de l'opération.

De ces deux sections, l'une se rapporte aux religieux, l'autre aux religieuses (*Bikou, Bikou*); l'ensemble de ces préceptes-là se nomme *Gaut-hai*, les Préceptes complets.

A. — A l'entree de ces deux sections, on explique donc les *Préceptes des religieux*. Il y en a 250, divisés en huit classes.

1° Ceux dits *Harui*¹, les plus graves, qui comprennent quatre articles : a) des rapports sexuels ; b) du vol ; c) du mensonge ; d) du mensonge.

2° Les *Sōzon*², préceptes dont l'infraction n'enlève pas entièrement le caractère de religieux au coupable. Il y a treize articles :

- a) Pollution du soi-même.
- b) Atteinte à l'honneur d'une femme.
- c) Mauvaises paroles.
- d) Louange de soi-même, afin de recevoir plus d'aumônes.
- e) Intermédiaire dans un mariage.
- f) Regarder pour la construction d'une chambre avec de l'argent offert, ou
- g) avec son propre argent.
- h) Calumnies contre un religieux.
- i) Médisance et exagérations contre un religieux.
- j) Infraction aux admonitions d'un religieux.
- k) Exalter un autre religieux à enfreindre de telles admonitions.
- l) Malgré une admonition, retourner chez un laïque pour y causer du désordre.

m) Mépris des admonitions des religieux, quand on a une mauvaise nature et qu'on se rebelle contre le reste du clergé.

3° Deux articles qui comportent des punitions indéterminées, variables suivant l'évidence des témoignages. Ils s'appliquent aux religieux qui ont eu commerce avec une femme, soit dans une place ouverte, soit en un lieu clos.

4° Préceptes, au nombre de trente, nommés *Nissaggyō-hōin*³, touchant des biens superflus, qu'on a acquis sciemment, et qu'il faut abandonner ; ne s'en fait, on est encore en danger de tomber en enfer, à moins de cérémonies purificatoires.

- a) Des robes superflues.
- b) De la robe qu'il ne faut jamais quitter, même chez soi.

1) *Harui* 144.

2) *Sōzon* 145.

3) *Pill* : *Nissaggyō jūshūjō*.

- a) Des bœts superflus.
- c) De la demande d'aumônes.
- Etc., etc.

7 Les préceptes, au nombre de quatre-vingt-dix, nommés *Hotthi* (c'est-à-dire qui comportent la chute dans l'enfer)

- a) Petits-mansonges.
- b) Duplicité.
- c) Creuser la terre.
- d) Cravacher envers les animaux.
- e) Boire du vin.
- f) Manger à heures indues (ainsi l'après-midi).
- Etc., etc.

8 Quatre préceptes moins graves (*daïgyon*), concernant par exemple les aliments reçus dans le temple, les repas pris avec un laïque, etc.

9 La collection des cent leçons; touchant par exemple le soin de se couvrir toujours de sa robe; de porter trois robes dès qu'on sort de chez soi; ou touchant les gestulations, les rires, la démarche negligente; etc.

10 Les sept manières d'apaiser les querelles entre religieux: soit en leur présentant le texte du Vinaya, dans la salle des Préceptes; soit en se rappelant à soi-même le Vinaya, etc.

Remarquez encore que ces huit classes ne forment que cinq chapitres. Nous avons déjà vu ceux des *Harai* (n° 1) et des *Sā-sen* (n° 2); puis vient celui des *Hotthi* en général qui comprend les classes 4 et 5, soit cent vingt préceptes (*Niaggi-hotthi* ou *Syada*; et *Senda* ou *Hotthi* proprement dits); le quatrième chapitre est celui des *Daïgyon*, le cinquième celui des *Tōgyō*, ou péchés mineurs, dans les actes de la vie journalière; ce sont les deux articles des châtiments indéterminés et les cent leçons (n. 3 et n° 7), et aussi les sept voies pour apaiser des querelles (n° 8), en tout cent neuf préceptes. Les cinq chapitres se suivent dans l'ordre des rétributions plus ou moins graves que comporte leur observation, et de leur mise en pratique plus ou moins nécessaire immédiatement.

On a aussi réparti tous les péchés en six classes: *Harai*; *Sā-sen*; *Tyū-ron-ya* qui répond aux *Niaggi-hotthi*; *Hotthi*; *Daïgyon*;

Togyi. On peut encore en faire 3 classes, en divisant les *Togyi* en deux : a) mauvaises actions ; b) mauvais discours¹. Il suffit de remarquer que la classe des *Tyō-kan-ya* comprend ce qui est en dehors des cinq grands chapitres et du *Syomonkiri*, c'est-à-dire toute espèce de péchés graves ou légers, comportant des causes et une rétribution (fruits).

Ainsi en dehors de ces six ou de ces sept collections, il n'existe pas de péché ; elles les renferment tous.

B. — Vient maintenant les *Précéptes des religieuses*, qui sont, dans le *Vinaya*, au nombre de 342, groupés en six classes.

1^{re} Huit *Hacci*.

2^{de} Dix-sept *Sō-zai*.

3^e Trente *Syōka*.

4^e Cent cinquante-dix-huit *Sōda*.

5^e Huit *Dōngani*.

6^e Les cent leçons.

Pour les religieuses, les deux artistes des punitions indéterminées n'existent pas. Quant à ceux des querelles à apaiser, on en a discuté dès les temps les plus anciens ; les uns voulant qu'il y en eût, d'autres pas. Plus récemment, le docteur *Nan-san* déclare qu'il doit certainement y en avoir. Le texte du *Vinaya* primitif aurait été décuré en cet endroit, et aurait renfermé d'abord toutes les sept classes. En ajoutant aux 341 préceptes déjà énoncés, les sept de l'apaisement des querelles, on arrive à 348. On peut également les faire rentrer tous dans le cadre des cinq grands chapitres, comme il est facile de s'en assurer en les comparant à ceux des religieux.

Nous avons donc vu maintenant les deux premières sections du *Vinaya* complet, c'est-à-dire les doctrines exposées dans la première moitié du *Vinaya*, et leur classement. Ce sont les préceptes de l'obéissance répressive, ou préceptes négatifs.

Ils sont suivis des chapitres de l'*Obéissance opérative*, ou des préceptes positifs ; ce sont les vingt chapitres de la seconde moitié du texte original du *Vinaya*.

1) *Dōkusan* ; *subōdaitan*.

- 1° La réception des préceptes ou admission à les pratiquer.
- 2° La prédication des préceptes.
- 3° La retraite d'été.
- 4° L'achèvement de la retraite d'été.
- 5° L'emploi du cuir (dans les habits, etc.).
- 6° Les robes.
- 7° Les médecines.
- 8° La robe dite *karina*¹, faite express un peu avant la retraite.
- 9° *Gā-muni*.
- 10° *Semla*.
- 11° Les réprimandes.
- 12° Personnalités.
- 13° Dissimulation.
14. *Sya*.
- 15° Troubler la paix de la Communauté.
- 16° Apaisement des querelles.
- 17° Les religions.
- 18° La doctrine.
- 19° Les clameurs.
- 20° Divers.

Voilà les vingt *Kendo* ou chapitres de l'Observance opérative, ou des Préceptes positifs.

Toutefois, il faut noter que ces deux divisions, négative et positive, sont connexes; il y a des préceptes positifs dans la division des négatifs, et des préceptes négatifs dans la division des positifs. D'après le plus ou moins grand nombre des cas rentrant sous un précepte, on l'a groupé avec les positifs ou avec les négatifs, et on a établi ainsi ces deux grandes classes dans le Vinaya.

Si maintenant nous reprenons les cinq groupes des œuvres principales de Nan-jun, cités plus haut, nous remarquons que le *Kai-ye* explique clairement la partie dite répressive. Le *Gā-ye* expose les principes des préceptes opératifs, des pratiques religieuses, du Karma, du gouvernement des communautés religieuses. Le *Gyau-ti-ye* explique aussi bien la Répression que

¹ Pall : *Arishina*.

l'Opération, au complet. Le *Bikuni-syô* expose en particulier ces deux espèces d'observances pour les religieuses; et enfin le *Syô-lin-si-ssyô* traite en général de la Répression. On voit donc que tous les écrits du fondateur rentrent dans le cadre des Deux Observances.

Ces Deux Observances peuvent s'entendre dans un sens universel, ou dans un sens spécial. Dans le premier sens, elles comprennent toute espèce de bonnes œuvres. Au sens spécial on restreint, il ne s'agit que des préceptes exposés par la secte des Préceptes ou du Vinaya. C'est dans ce dernier sens que nous vous avons expliqué les observances tout à l'heure. Dans le sens universel, il y aurait encore beaucoup d'autres points à traiter.

D. — Les préceptes complets des religieux et des religieuses sont-ils vraiment limités aux nombres ci-dessus (250 pour ceux-là, 348 pour celles-ci)?

R. — Non; de fait, ils sont innombrables, illimités. Ces nombres ont été déterminés par celui des occasions qu'eut le Bouddha de prescrire ceci ou cela aux religieux. Il y a trois façons de lier le total des préceptes des religieux et des religieuses: trois mesures, qui sont :

1° La mesure étendue : c'est-à-dire d'innombrables préceptes;
2° La moyenne : c'est-à-dire les 2000 règles personnelles (politesse, manières, etc.), et les six myriades d'articles concernant les détails de la vie quotidienne;

3° La mesure abrégée : ce sont les 250 préceptes. De même pour les religieuses, sauf que leur mesure moyenne compte huit myriades de règles personnelles, et douze myriades d'articles concernant la vie quotidienne, et que leur mesure abrégée comprend 348 préceptes.

Le Sûtra parle aussi de cinq cents préceptes; mais ce n'est qu'une façon de parler, à laquelle ne correspond aucune donnée.

Le docteur *Dai-ri* a dit : « Les préceptes sont innombrables, par rapport aux occasions (places) de les appliquer. Mais on en a arrangé deux cent cinquante, qui forment les grandes lignes de la doctrine de l'observation et de la violation des ordonnances religieuses. »

Et de même pour les religieuses. Quand donc ces deux assemblées, religieux et religieuses, sont admises à pratiquer les préceptes, elles les reçoivent en nombre infini, illimité; nombre qui ne se compare qu'à l'immensité de l'espace. Les occasions (places) de les pratiquer sont partout dans ce monde bouddhique¹. Ce sont les préceptes dans leur plénitude; d'où le nom de *Gaṇḍakāi*, préceptes complets.

Les Cinq, les Huit, les Dix Préceptes, les Six Doctrines, etc., tout cela est tiré des Préceptes complets, afin d'amener insensiblement les aptitudes variées, à la pratique des préceptes en entier, par ce pieux expédient. On avance peu à peu, et l'on atteint finalement l'état de perfection, qui ne laisse plus rien à désirer. Ainsi nous distinguons quatre rangs, sous le terme général de *Pratique des préceptes*; selon qu'on est admis à pratiquer les Cinq Préceptes, ou les Huit, ou les Dix, ou l'ensemble des Préceptes. En y ajoutant le rang des Six Doctrines, on en a cinq en tout.

Voilà pourquoi furent établies ce qu'on appelle les *sept assemblées bouddhiques*. Ce sont :

1° Les *Śrāṇ* (religieux); et

2° Les *Bhikkhū* (religieuses), qui, toutes deux, reçoivent les préceptes complets;

3° Les *Sikṣayanams*, qui reçoivent les Six Doctrines;

4° Les *Syāmī*;

5° Les *Syāmanī*; ces deux-là reçoivent les Dix Préceptes.

6° Les *Uṭṭarakā*;

7° Les *Uṭṭar*.

Ces deux dernières assemblées reçoivent les Cinq Préceptes. Elles se composent des *Zai-ke*, des laïques qui vivent chez eux; tandis que les cinq premières assemblées sont dites *Syāh-ke*, c'est-à-dire religieux qui ont quitté leur famille.

Mais, tout en fixant un nombre de dix préceptes, ou de six doctrines, etc., pour les *Sikṣayanams*, les *Syāmī*, les *Syāmanī*, il est certain qu'en observant soigneusement ce nombre restreint

1) Proprement « monde des dix doctrines », expression fréquente pour désigner notre planète, on voit qu'elle n'est que par et pour la doctrine bouddhique, qui est la seule *pariṇāma*.

d'ordonnances, ils occupent le même rang que ceux qui suivent les Préceptes complets.

Il y a aussi *Huit Préceptes*¹, dits du Jour sacré²; ils sont données aux laïques par les religieux; le rang auquel ils correspondent est inclus dans celui des *Uhasaki* et des *Nbô* (auquel, cependant, il est supérieur ce jour-là); car, il n'y a pas d'assemblées distinctes des sept.

Voici les *Cinq Préceptes*:

- 1° Ne pas tuer ce qui a vie;
- 2° Ne pas voler;
- 3° Ne commettre aucune débauche;
- 4° Ne pas mentir;
- 5° Ne pas boire de liqueur forte³.

Les *Huit Préceptes* à observer spécialement pendant le jour cérémoniel sont les mêmes que ces cinq; seulement la prohibition de la débauche devient celle de tout plaisir sexuel; et l'on y ajoute:

- 6° La prohibition des parfums et huiles pour le corps;
- 7° Celle des danses, spectacles, chants, etc.;
- 8° Celle des couchés élevés et larges.

Un neuvième article concerne les repas pris en temps indû. Il est dit dans la *Sappata-ron* (Sarvāstivāda-cāstra):

« Les huit premiers articles sont des préceptes; le neuvième est une observance de purification... »

Pour avoir les *Dix Préceptes*, on n'a qu'à ajouter:

10° l'article qui traite de la défense d'accepter de l'or, de l'argent ou des matières précieuses.

Quant aux *Six Doctrines*, elles traitent:

- 1° Du meurtre d'un être vivant⁴;
- 2° Du vol minime jusqu'à 3 aune⁵;

1) *Athakapassam*.

2) *Uposatha*.

3) Il n'est pas exact de parler de vin, pour les Orientaux. On voit par exemple que les Japonais ne boient que du saké, de l'eau-de-vie de riz.

4) Proprement dit « d'un animal », et non d'un être animé.

5) Le mot *aune* est une version des anciens traductions chinoises. Aujourd'hui à Edo, on dit 3 *ryô* (3 brasses). Les plus près analogues sont l'okari, l'autre *ryô*.

3° Du simple attouchement d'une femme ;

4° Des petits mensonges ;

5° Des liqueurs fortes ;

6° Des repas à des heures tardives.

Des sept assemblées, trois sont d'hommes : les *Bhikṣu*, *Syams*, *Uśāka* ; les quatre autres de femmes.

Q. — Combien de classes cette secte forme-t-elle de tous les enseignements bouddhiques ?

R. — Selon le docteur *Nan-san*, il y a deux espèces d'enseignements : ceux qui se rapportent au salut prêché aux êtres ; et ceux qui se rapportent à la discipline, aux ordonnances ; on peut les nommer aussi le salut et les pratiques. Ils embrassent dans ces deux catégories tous les enseignements donnés par le Bouddha.

L'enseignement *de salut* nous est donné dans les *sūtras* et les *śāstras* ; c'est la doctrine de la méditation et de la sagesse, les quatre *Āgamas*, etc. L'enseignement *de la discipline* est renfermé dans le *Vinaya* ; c'est la doctrine de l'étude des Préceptes, le *Vinaya* en quatre parties, etc. La secte que nous traitons maintenant, étant la secte du Recueil du *Vinaya*, se fonde d'abord sur les Préceptes. Si l'on pratique purement les Préceptes, la méditation et la sagesse viendront d'elles-mêmes. C'est pourquoi l'on donne la priorité à l'observation des Préceptes, en interdisant les mauvaises actions ; après quoi, la méditation et la sagesse soumettent et retranchent les passions et les erreurs. Les Préceptes furent établis dès l'origine, non pas en vue du bonheur dans ce monde, mais de la Voie de l'Éclairement. Sans eux, on ne peut préparer la Voie sainte que parcourent les êtres des Trois Véhicules. Telle était la pensée du Tathāgata, quand il institua le premier précepte. (Commentaire du docteur *Nan-san*.)

Q. — On dit communément que l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes fait obtenir la vie d'homme ou de déva, et que seuls les Dix Préceptes ou les Préceptes complets font obtenir des fruits appropriés supérieurs. Qu'est-ce que cela signifie ?

R. — La chose n'est pas tout à fait ainsi. Par l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes, dit-on, l'on s'attire une rétribution qui dépend des causes ou œuvres antérieures. Cette rétribution est

l'existence humaine en le ciel (déva). Les Dix Préceptes ou les Préceptes complets observés recueillent aussi leurs fruits propres, en rapport avec les causes : ce sont encore de faibles fruits, ou peu supérieurs aux précédents. Tout ceci est l'opinion du vulgaire. L'explication que nous voulons vous donner est différente. Voici les paroles du docteur *Iai-ti* : « Il y a quatre rangs dans l'observation des Préceptes ; selon qu'on en observe cinq, ou huit, ou dix, ou tout l'ensemble. Pour un esprit borné, il s'agit des bonnes œuvres de ce monde. Expliquées à une intelligence plus élevée leur signification à tous est d'être le fondement de la Voie de l'Éclaircissement ». — D'où l'on voit que la théorie des Préceptes diffère selon les capacités auxquelles on s'adresse. Voilà ce que déclare cette secte, et l'intention qui présida à sa fondation par son maître :

D. — Dites-moi exactement si la présente secte du Vinaya en quatre parties appartient au Grand ou au Petit Véhicule.

R. — Les savants de cette secte même ne sont pas d'accord, *Ki-tsou* la rattache au Grand, *Hin-ssi*, *Gien-kun* et d'autres, au Petit Véhicule uniquement. Enfin le docteur *Nan-san* affirme que « les principes de cette secte (quoiqu'appartenant au Petit Véhicule) correspondent à ceux du Grand Véhicule, etc. ». Cette interprétation fait généralement règle aujourd'hui. Ainsi, dans son *Commentaire sur le Karma* (*Gô-kyô*), *Nan-san* établit que cinq principes particuliers de cette secte ont cours dans le Grand Véhicule. Il ajoute : « Les êtres en faule, stupides et égarés de la doctrine bouddhique, n'ont qu'à changer leur cœur et à se tourner vers cette doctrine, pour devenir tous des Bouddhas. » — Et : « Tous ensemble, se dévouant à opérer le salut des êtres, accomplissent la bouddhification ». — Et : « Parvenant à la claire intelligence des choses de ce monde, et s'y conviant l'un l'autre, tous les êtres peuvent devenir des disciples du Bouddha ¹. »

Voilà assurément de profondes pensées.

Tous les Préceptes énumérés ci-dessus peuvent être réunis sous quatre disciplines :

¹ Sans même avoir le secours d'un parfait maître.

1° *La doctrine des Préceptes.* Les doctrines instituées à ce sujet par le Tathāgata correspondent à une infinité d'occasions pratiques.

2° *L'œuvre des Préceptes.* Leur corps entier, qui se produit dans le candidat admis à pratiquer les Préceptes et se conserve dans son cœur. La secte du Vinaya en quatre parties tient, d'accord avec le *Saṃyukkhīyāṭṭa*, que cette œuvre est dénuée de forme et de pensée.

3° *La pratique des Préceptes.* Celui qui les reçoit doit les observer conformément à ce qu'on lui a enseigné : et alors les trois espèces d'œuvres, du corps, de la bouche et de la pensée, atteignent à leur vraie fin.

4° *Les manifestations des Préceptes.* Leur vertu magnifique se reflète au dehors : par là, leur aspect peut servir d'exemple et de type.

D. — D'après l'opinion actuelle de la secte, et la pensée même de son fondateur, recherche-t-elle, doctrinalement, les fruits des œuvres selon le Grand ou selon le Petit Véhicule ; l'état supérieur y est-il celui d'Arhat, ou celui de Bouddha ?

R. — Le texte sur lequel est fondée cette secte, est bien le Petit Véhicule, puisque c'est lui qui contient la Vinaya en quatre parties. Mais on l'interprète selon le Grand Véhicule. Les aptitudes des élèves ne grandissent que peu à peu ; elles sont d'abord *Hiṃyāna*, inférieures (ou du Petit Véhicule) ; aussi cette secte renferme-t-elle tous les enseignements de ce Petit Véhicule. D'autre part, elle correspond, en certaines parties, au Grand Véhicule, que les élèves peuvent atteindre avec confiance (car cette secte les y prépare).

Voilà ce qu'enseigne et ce que pense actuellement la secte. Selon son fondateur, le docteur *Nan-zen*, il faut grouper sous trois catégories d'enseignements toutes les prédications du Tathāgata, tant du Grand que du Petit Véhicule :

1° L'enseignement de l'irréalité des natures de toutes choses. Il comprend le Petit Véhicule tout entier.

2° L'enseignement de l'irréalité des modes ou phénomènes. Il comprend tous les enseignements peu profonds du Grand Véhicule.

3° L'enseignement complet de la Connaissance absolue (ou unique). Ce sont tous les enseignements profonds du Grand Véhicule.

Or la secte du Vinaya en quatre parties est une de celles qui admettent l'irréalité des natures. L'enseignement complet de la connaissance absolue était l'opinion même de son fondateur, *Nou-son*, car il enseignait les Trois Leçons dans le sens de l'indiscrimination totale (toute chose étant toute chose, le paradis étant la même chose que l'enfer et réciproquement, etc.) et de même, la plénitude d'action sans obstacles : c'est-à-dire la liberté de tout devenir, de tout savoir, dans tous les mondes, et de s'identifier avec eux, pour celui qui a atteint la perfection suprême.

Dans son *Commentaire sur le Ratna* (Go-nyô), le docteur *Nou-son* explique les opinions des différentes sectes sur l'Essence des Préceptes, et en compte trois principales : 1° celles de la vérité de la Réalité des mondes (*T'-gyu*), 2° de l'irréalité des mondes (*Kô-gyu*), qui toutes deux rentrent dans l'enseignement de l'irréalité des natures ; puis 3° celle de l'Enseignement complet, selon lequel l'essence merveilleuse des Préceptes n'est autre que l'enseignement de la connaissance absolue.

Les Trois Leçons ou Études, dont nous venons de parler, se trouvent également dans le Grand et dans le Petit Véhicule. Selon l'Enseignement complet du Grand Véhicule, ces trois Études sont :

1° Les Préceptes, qui comprennent trois Collections de purs Préceptes.

2° Leur essence, ce sont les semences déposées dans la faculté générale dite Réceptacle de la Connaissance.

3 Les pratiques merveilleuses de la Connaissance absolue ; ce sont la méditation et la sagesse. Jointes à la Contemplation suprême, elles s'avancent vers l'état final de l'Éclaircissement, passent par divers états transitoires ; elles sont les manifestations ou phénomènes des Préceptes.

Mais les Préceptes eux-mêmes sont méditation et sagesse : car il n'existe aucune doctrine qui n'implique celles-ci. La mé-

distinction et la sagesse sont les Préceptes ; car il n'y a aucune doctrine qui n'implique les Préceptes.

Voilà ce qu'on appelle les manifestations pratiques des Trois Etudes, selon la théorie de l'Indiscrimation totale.

Afin d'expliquer mieux la théorie des Préceptes selon le Grand Véhicule, remarquons maintenant que les Trois Collections de purs préceptes sont :

1^{re} Celle de tous les actes cérémoniels et prescrits ; leur but est de détacher et expulser tout mal ;

2^{re} Celle de toutes les bonnes doctrines ; il faut pratiquer tout bien sans exception ;

3^e Celle des préceptes concernant tous les êtres ; il faut supporter et soutenir tous les êtres, et surtout procurer leur bien.

Ces Trois Collections s'identifient avec les pratiques de l'Enseignement complet, de sorte qu'elles s'impliquent mutuellement. Tous les Préceptes sont équivalents à tous, dans une complète réciprocité. Celui de ne pas tuer, par exemple, contient tous les Préceptes des Trois Collections ; et de même pour tous les autres. Dès que l'on observe un Précepte, les Trois Collections y sont comprises en entier ; c'est une seule pratique, il est vrai, mais elle embrasse le nombre infini des pratiques. Une seule pensée, selon cette haute doctrine, passe le temps de trois immenses Kalpas, instantanément. Trois Kalpas, en tant que tels¹, sont identiques à une pensée. Une seule pensée, en tant que telle², est identique par sa durée à trois immenses Kalpas. Que la période soit longue ou courte, il n'y a plus d'obstacles (de mesure de temps) ; les êtres, quels qu'ils soient, ont le même rang que les Bouddhas et leur sont identiques ; tous les modes (ou choses) sont réciproquement partout (il n'y a plus de distinction entre les choses, leurs éléments, etc.) ; c'est l'identité illimitée de tous les contenus. Profonde, merveilleuse doctrine !

Pour abrégé, nous ne parlerons pas davantage des deux dernières collections. Nous dirons seulement que, parmi les actes

1) « Sans faire un pas en dehors des trois Kalpas », a est à-dire sans sortir de les considérer comme tels, comme infinis, etc.

2) « Sans quitter la même que nous en avons ».

cérémoniels ou règles prescrites par le Vinaya (première collection), il faut distinguer :

- 1° Les préceptes dont on reçoit l'essence dans un certain état d'affranchissement, de culte ;
- 2° Ceux dont on reçoit l'essence dans une certaine méditation ;
- 3° Ceux dont on reçoit l'essence dans certains états menant à l'éclaircissement.

Parmi les premiers se rangent ceux qu'on doit observer pour les trois espèces d'actes, du corps, de la bouche et du cœur (pensée). Pour le corps et la bouche, les Préceptes sont quelquefois communs ; pour le cœur, ce sont toujours des préceptes spéciaux. Ainsi les *Gravakas* ne sont admis qu'aux Préceptes du groupe commun au corps et à la bouche (parole) ; c'est la catégorie des Préceptes exposés par le Vinaya en quatre parties. Ce sont donc des Préceptes du Petit Véhicule ; sauf que, partiellement, ce Vinaya concorde avec les Préceptes des pensées.

L'École du Grand Véhicule fait rentrer cette catégorie des préceptes communs au corps et à la bouche (et qui est du Petit Véhicule), dans ses Trois Collections. Elle les combine avec ses propres enseignements philosophiques ; de sorte que tous les préceptes et pratiques du Vinaya du Petit Véhicule deviennent préceptes du Grand Véhicule, qui comprend les Trois Collections et l'enseignement dit complet et soudain. Il n'y a donc pas d'aspect particulier aux préceptes de l'un ou de l'autre Véhicule ; ils sont également purs, uniques, complets, absolus.

De même les règles pour les sept assemblées sont les mêmes que celles du Petit Vinaya ; elles sont renfermées dans la Collection des actes cérémoniels (la première des trois).

Voilà en somme les principes sur lesquels le maître *Nan-zan* a fondé son enseignement et sa méditation ; voilà dans quel état d'esprit les élèves de cette école reçoivent et suivent, comprenant et pratiquant les Préceptes.

Il y a deux façons de recevoir les Préceptes des Trois Collections ; soit par la *Réception générale* dans laquelle on reçoit les Trois Collections ensemble ; soit par la *Réception particulière*, dans laquelle on est admis spécialement aux actes

cérémoniels (prescriptions prohibitives) du Vinaya. La cérémonie elle-même *Nyûdzu-koumo*¹ et la doctrine des *Précéptes complets de l'esprit* (deux institutions de *Nou-san*) répondent à la Réception particulière. Quand ensuite on est admis aux préceptes des Bodhisattvas², c'est la Réception générale. Actuellement les élèves de la secte *Hin* célèbrent l'une et l'autre Réception dans la salle de la Cérémonie d'admission. Les élèves de la secte du Vinaya en quatre parties aussi bien que ceux du *Rechnujsôhwa-tra* (*Rommon-hyan*)³ gardent nos Précéptes.

Ces termes de Réception générale et Réception particulière sont nés sans le fait de la secte *Houmo*; leur interprétation se trouve dans la forêt de *Nou-san*⁴. Les ordonnances des cinq grands chapitres et des sept assemblées proviennent du bosquet des *Grâves*; leurs pratiques parcourent le jardin du Grand Véhicule. Il n'y a pas à en douter (quoiqu'il semble contradictoire que des principes du Petit Véhicule doivent être interpolés dans le sens du Grand Véhicule); telle est la déclaration véritable du *Mahâparyasâptô*; telle est la décision rendue par le haut fondateur de cette secte, *Nou-san*. Dans cette secte seule, on rencontre l'état d'esprit des vrais dévots (pratiquants). De la sur merveilleux fruit obtenu par l'établissement suprême, que la distance est courte!

(A suivre.)

1) C'est celle après laquelle on prend son manteau à l'entrée; par exemple pour l'admission de novices complètes, dans l'Eglise bouddhique. *Dzoku-sen* est la traduction du pili *Sattakamita*; *Kou-mo* (p. 100000) est un acte tenu par des religieux réunis en chapitre.

2) Entre l'union du Grand Véhicule.

3) Celui-ci appartenant au Grand Véhicule.

4) Son de bois sur ce nom, qui signifie « Montagne du Sud », et plusieurs autres lieux de laquels et de l'époque par laquelle passe un homme allant du monde au meilleur.

REVUE DES LIVRES

W. Immerswahr. — *Die Kulte und Mythen Arkadiens*. — 1. *Die arkadischen Kulte*. — Leipzig, Teubner, 1881.

M. W. Immerswahr a entrepris de publier une série de monographies des cultes et des mythes des différentes contrées de la Grèce, qu'il ont groupés en classes ou de groupes pour les rendre assésites et les rendre compréhensibles.

Le sujet qu'il a fait de l'Arcadie pour débiter est particulièrement intéressant, car cette contrée ne semble avoir communiqué avec plus de fidélité aux traditions religieuses, si elle que les autres primaires n'ont pas été avec une force plus pure et plus originale, et c'est à bon droit que les Arcadiens prévalent, comme le rappelle l'épigraphie du livre, à la fois pour les plus hospitaliers et les plus humains des Grecs, et pour les plus dévots.

Il y a deux classes dans ce premier volume — où M. Immerswahr a groupé seulement les cultes arcadiens — une monographie et un monographie.

Lauteur a rassemblé tous le plus grand nombre des textes d'antiquité, toutes les inscriptions, les restes de monuments figures, avec même de dévotion, à l'arcadie, les restes de monuments. Le classement de tous ces documents est fait avec une méthode soignée, sinon très soignée, et qui peut se défendre. Mais nous revenons à cette compilation d'une très grande. M. Immerswahr a rassemblé et répété, sans en omettre un seul, tous les renseignements qu'il a pu trouver sur tous les cultes qui, à sa liste quelconque, ont reçu quelques hommages dans les cultes arcadiens. Mais c'est un peu comme de dire de son livre, *Les cultes de l'Arcadie*? Car une liste, n'est-ce pas, n'est-ce pas que les cultes particuliers arcadiens? Il est certain que la statue du Zeus Ammon, par exemple, qu'on peut trouver dans la légende par l'histoire d'Alexandre, n'est-ce pas certainement la religion arcadienne, et la mention s'en fait par nécessité. La statue de Zeus en Lycie est certainement arcadienne; l'auteur fait dans son livre mention de tous les détails qui s'y rapportent, et d'un intérêt particulier les détails traités; mais que nous importe de savoir que sur les montagnes d'Aïda on trouve l'image du Jupiter attique, mais à droite? Non s'en finit et ne pouvons en tirer aucun enseignement pour le sujet spécial qui nous occupe. Nous pourrions multiplier ces exemples. Et c'est, si l'on en veut un

autre, n'a-t-il pas aussi et même est-on autorisé à nous dire qu'il y avait en outre des Muses à Mantinée parce que, sur les bas-reliefs qu'il si heureusement retrouvés M. Fouquier, nous représentons des Muses assistant à la lutte d'Apollon et de Marsyas?

Ces la voilà, notre critique va assez loin, puisqu'elle s'attaque à la conception même du livre. Mais, même si l'on accepte l'intention de l'auteur, qui a voulu tout dire, on doit critiquer encore le plus de la partie explicative. Le commentateur est disséminé à la suite des documents; il est taché en même moment, et le volume ainsi composé, manquant étonnement d'unité, n'est pas lisible, et même pour des lecteurs français. Il n'a plus qu'une valeur de référence. Nous aurons préféré un vrai livre, une étude critique sur les cultes antiques, nous en indiquant l'origine, l'évolution, la zone et la portée, étude qui part de l'un bout à l'autre, et où tous les documents, sauf ceux que nous avons jugés contraires, fussent lues et cités en acquiesce.

Peut-être, au reste, M. Immerwahr et il l'indiquait de nous donner cette étude, à laquelle sa compilation actuelle, et conséquemment et si complète, l'a fort heureusement préparé.

PIERRE PARIS.

Giuseppe Duménil. — **Aleibiade e la mutilazione delle Erme.** — Contributo alla storia della dottrina greca. — Genova, Demicheli, 1901.

Pas de figure, dans l'ouvrage grecque, tout aussi attrayantes que celle d'Aleibiade; peu sont aussi difficiles à bien connaître et à bien analyser, car nul ne même degré que la vie de Cécrops ne tient en lui tous les continents. Capable de toutes les vertus, abondance à tous les vices, tantôt sublime, tantôt bas, tellement vu et lu, à la fois admirable et digne du dernier mépris, il glisse entre les doigts de l'historien le plus subtil, on ne peine de saisir et d'appréhender, son caractère se défilant, déconcertant la critique, et l'on a peine à trouver, pour pénétrer dans la vie de cet homme extraordinaire, un si simple et si sûr moyen que celui-ci.

M. Oberlinier a voulu démontrer que l'affaire des Hermocopes, et celle de la mutilation des mystères d'Éleusis qui vint se greffer sur la première, que l'assassinat de Cécrops par les éleusiens contre Aleibiade, le procès et la condamnation qui s'ensuivirent sont les faits les plus importants et les plus significatifs de la vie d'Aleibiade. Il est en effet difficile de contester l'importance de ces événements qui regroupent le cœur des affaires éleusiennes, en modifiant l'issue probable de la guerre de Sicile, et en montrant contre sa patrie les talents d'Aleibiade, son esprit et la fines d'esprit et d'orgueil. Mais M. Oberlinier nous dit cette chose que l'affaire des Hermocopes restait une affaire religieuse de la Grèce à cette époque, et

l'état social; il affirme que le procès a une valeur capitale pour la civilisation de l'Asie mineure d'Asie-Mineure, car il doit être regardé comme une réaction contre l'affaiblissement des croyances religieuses, effacement qui résultait de la réaction même de la religion, de la corruption des mœurs, du bouleversement général des idées et des lois. Sur ce point, nous avons de la peine à suivre M. Oberrine. Nous sommes bien plus disposés à voir dans le procès intenté à Alcibiade, dans l'acharnement qui le pourchassait et avec lui les autres Hémécéphales, un effort puissant de ses ennemis — et l'on sait qu'ils en manquaient pas — pour le détruire. La collision ne fut ici que le prétexte; Alcibiade et la jeunesse d'Asie-Mineure ou avaient fait bien d'autres — Phalaris ne manqua pas à l'occasion — et le peuple n'eût été qu'impliqué aux funérailles de son favori. Mais ce procès fut toujours dangereux pour ceux contre lesquels on l'employait : grâce à lui Sostrate fut condamné à mort; Androclès, qui comme jure d'Alcibiade, comme dit Phalaris, ce démagogue qui conduisit toute l'Asie mineure avec une violence inouïe de la main, fut bien puni cette année, et il se trouva secondé par tout le parti de ceux que l'insolence d'Alcibiade irritait, et de ceux aussi qui cherchaient tous les moyens d'arriver au même, puis d'entraver l'expédition de Sicile. Alcibiade succomba à la fois aux attaques de ses ennemis privés et de ses ennemis publics. Quant au peuple, il se retourna contre son chef, parce que l'on fut fatigué de le voir d'un fait-divers légèrement scandalisé, et de la faiblesse de ses réactions qui commençaient à lui, et aller à son point d'une révolution et d'un tyran. Tout cela, voyons-nous, ressort clairement du récit du Plutarque, et n'est pas contredit par les autres documents que M. Oberrine a mis en œuvre.

Le livre, nous nous en louons la pensée maladroite, n'en est pas moins très intéressant. D'abord, autant qu'il nous est permis d'en juger, il est écrit brillamment et avec conviction. Il y a des pages qui, sans être bien neuves, expriment admirablement les idées les plus sages et les plus justes sur l'état de la civilisation asiatique au *v*^e siècle. Nous trouvons avec plaisir des détails bien groupés sur les personnages qui ont été engagés dans le procès, en particulier sur l'ancien Androclès dont l'histoire fut si étrange. Mais nous devons le remarquer par un regrette, M. Oberrine ne laisse rien à gauche son sujet; il raconte trop haut dans l'histoire pour nous expliquer des choses très simples et il cherche le moyen fait qu'il veut mettre en lumière de trop de choses qui le brouillent de fort loin; il met trop, contrairement à ce que dit le Plutarque, que, non, au milieu d'événements très graves et d'importance extrême celui qui fut l'objet de son livre se trouve réduit à de minimes proportions.

PAUL FAIN.

Calverton Howard Toy. — *Judaism and Christianity*. — A sketch of the progress of thought from old Testament to New Testament. — Boston, Little, Brown and Co., 1890.

C'est un excellent livre, une œuvre de vulgarisation scientifique remarquable à tous égards, pour le fond comme pour la forme, qui est ouvrage du professeur de l'Université d'Harvard dont nous rendons compte très brièvement. La considération de l'auteur nous paraît être d'égale valeur dans les domaines si différents de l'Ancien et du Nouveau Testament, elle traduit bien, pour entreprendre un pareil travail de théologie biblique, et dériver la lente évolution qui conduit des origines religieuses d'Israël à l'évangile de Jésus à un christianisme des apôtres. Tout ce peut être rendu, sans s'enrichir guère qu'à présenter l'analyse de l'ouvrage, professant en matière d'histoire religieuse d'Israël, les mêmes principes et la plupart des idées exposées dans l'écrit de M. Toy.

L'auteur considère l'instruction à une étude reprise de la religion en général. Il se définit comme le sentiment original d'une relation entre la divinité et l'homme, et comme l'effort pour fonder la vie sur quelques bases de expérience à l'homme, le sentiment même de cette religion étant l'absence d'incertitude par la science et la morale (p. 30). Il accorde aux grands épones religieux un rôle prépondérant dans l'établissement des religions universelles, mais il a le bon d'écarter ce qu'il appelle l'absurdité de la personnalité de Moïse, qu'il résigne au peu d'un fait, avec Jérusalem, dans la région des légendes et des mythes (p. 33).

Le chapitre à l'époque d'Israël, en est le point de départ du travail de M. Toy, qui expose très brièvement, dans un premier chapitre, l'importante matière littéraire de cette période, avec que la formation du canon de l'Ancien Testament. Ici nous prophétisme dans une temps d'existence sacerdotale (p. 34), l'écriture se rattacherait aussi les chemins d'amour du Cantique des Cantiques (p. 36), double affirmation que nous ne saurions laisser passer sans protestation.

Les premières activités l'auteur expose pleinement dans son sujet, en examinant tout d'abord l'état de Dieu dans les deux Testaments. Dans ce chapitre d'histoire même, nous nous plaçons à relever en particulier ce qui est dit de la Providence divine dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (p. 38); l'auteur remarque avec raison que le terme d'un Dieu unique est, en fait, étranger au judaïsme (p. 41), malgré les traces isolées qu'on en peut retrouver dans les deux supports édictés antérieurs à la promulgation de Deutéronome, ceux de plus ven qui se rapportent sur la trinité III personnes, dans les temps qui ont précédé la fondation du Christianisme; à noter des différences typologiques dans la même œuvre (p. 43), sur la particularité typologique l'homme du Saint Esprit dans les épîtres de l'Apôtre (p. 63), sur l'origine platonicienne du Logos dans le quatrième évangile (p. 115), sur la christologie des Lettres aux Hébreux et aux

Comme dans ses rapports avec la théologie protestante (p. 119), ses théorèmes sur les miracles attribués à Jésus dans le Nouveau Testament, etc. Le chapitre entier sert à dire pour la connaissance approfondie du sujet et la justice des points de vue.

Avec le troisième chapitre nous pénétrons dans le domaine de l'anthropologie et de la théologie. Il nous semble que l'auteur a fait une part beaucoup trop petite aux croyances théologiques dans l'Année Testament (p. 141); il se nous paraît de même pas assez affirmatif sur la validité irrévocable des miracles (p. 141 note).

Le quatrième chapitre traite de l'homme et du péché; c'est une étude très considérable et très difficile sur cet important sujet. Nous avons cependant quelques réserves à faire sur l'idée de la décadence de l'homme, dans l'Ancien Testament, telle qu'elle est présentée par l'auteur (p. 175 et.). Sans doute l'appauvrissement du corps et de l'âme est véritablement constaté dans la Bible hébraïque; mais l'Israélite concevait la nature de l'homme comme essentiellement immortelle, en postulant, la prolongation de la vie et de l'âme humaine dans le sang, et même leur union avec lui, dans un passage célèbre de Psalme (29, 20). M. Toy s'attache, par, dans le sens qu'on lui donne habituellement, la doctrine de l'anthropologie protestante (p. 189). Il nous paraît cependant difficile d'y voir autre chose qu'une translation d'expressions, sans attacher l'attention des lecteurs sur l'analyse, si consciencieuse et si judicieuse à la fois, que l'auteur a faite de la notion de péché dans l'Ancien et le Nouveau Testament; ce qu'il dit du langage du péché (p. 193), du rapport de la Genèse (p. 192), de l'évolution de l'idée d'expulsion (p. 222 et.), et du passage de cette idée à celle du sacrifice vicieux (p. 225, 231 et.), du rôle des peints religieux au point de vue de ces dogmes dans le sens du Judaïsme (p. 237), des rapports de Jésus avec Jésus et le rabbinisme (p. 243), les doctrines protestantes, etc., etc., tout cela est marqué au coin d'un esprit critique de premier ordre et d'une notion des religions avec précision que nous admirons. Malheureusement dans un chapitre sur exaltante doctrine de Christianisme (p. 249), représenté comme le plus grand effort, fait dans le monde pour imposer au Égaliens les restrictions nécessaires et indispensables.

Les derniers chapitres sont consacrés à la mort, au royaume de Dieu, dans l'Ancien Testament avec son les quatre transformations successives (p. 264), à l'éschatologie et aux rapports de Jésus avec le Christianisme. Deux notes, sur des citations dans la Bible, de Malin et de Goussier, l'autre sur quelques traités et des points importants, permettant de se servir de la méthode de la critique de l'excellent manuel de M. Toy.

Léonard Meyer.

W. Balthasar. — *Das Selbstbewusstsein Jesu. Im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.* — Tübingen: Erbschourg, J. H. Ed. Halle, 1887, in 8.

Cette seconde édition de l'ouvrage de M. le professeur Balthasarperger a été considérablement augmentée. L'auteur y a tenu compte des remarques sur le même sujet, publiées depuis l'apparition de la première édition, et y a répondu aux objections auxquelles elle avait donné lieu. Toutefois il n'a ajouté au texte que ce qui pouvait y trouver place sans nuire à la suite des livres, et a renvoyé à des notes ou à des appendices assez étendus, placés à la fin des chapitres, ce qui ne pouvait rentrer dans le cadre primitif.

Ce n'est pas une Vie de Jésus, une histoire de son activité extérieure que M. Balthasarperger a voulu écrire, c'est l'histoire de son développement intérieur. C'est une question difficile et délicate entre toutes, et à laquelle on a donné de nombreuses solutions bien différentes. La source principale des renseignements qui peuvent aider à la résoudre est d'une telle nature que chacun de ces renseignements doit être soumis à une critique soignée et approfondie avant de pouvoir être utilisé, et ce travail toujours, qui dans ce travail critique postulant, est bien l'usage que l'on fait des résultats obtenus, de se laisser guider instinctivement par des idées préconçues, de mettre un sens tout moderne dans les expressions que les hommes de 1^{re} main entendaient autrement que nous, et, pour éviter cette erreur, de tomber dans l'extrême opposé. M. Balthasarperger ne s'est pas dissimulé ces difficultés et a voulu avant tout faire œuvre d'historien. Il a commenté soigneusement par une étude approfondie des expressions messianiques chez les Juifs au temps de Jésus. Il examine successivement, après avoir étudié le texte de ses documents, le livre de Daniel, les livres Eschymir, le livre d'Isaïe, et il distingue deux parties, ou deux parties distinctes de la fin du 7^e siècle avant J.-C. et les prophètes qu'il fait remonter au temps des Hébreux, le Psalme CXXXIII au livre des Psaumes (Juifs du 1^{er} siècle), les Psaumes de Salomon (Juifs du 2^e siècle av. J.-C.), l'Assommoir de Moïse (1^{er} siècle), ou peut-être la destruction de Jérusalem et les Apocalypses d'Isaïe et de Baruch, qui sont un peu postérieures, et ont été écrites après la destruction de Jérusalem. Nous ne retrouvons pas l'auteur dans cette étude et nous nous bornons à signaler les résultats auxquels il aboutit.

Au temps de Jésus, l'auteur identifie messianisme des prophètes à messianisme. L'apocalypse (la prophétie dans le sens de la prophétie) a été dans le ciel que se passant les événements. Il voit pourtant quelques traces de l'ancien messianisme prophétique, par exemple la grande lutte finale, dans laquelle le Messie parvient à vaincre les puissances du mal, par conséquent le même final se compose de deux actes dont le premier réintroduit le messianisme terrestre. Il s'agit pas question de Messie dans le livre de Daniel, mais le 1^{er} d'homme venu sur les nuées du ciel devait être tel ou tel, et fut en effet transcrit en Messie.

C'est ce qui a lieu dans les *Similitudes*; le Messie y est désigné sous le nom de Fils de l'homme, et la prophétisation hébraïque lui est attribuée. Il a été le Rédempteur du monde. Testament, il a péché sans aucun péché, parce qu'il était dans la lumière ardente, etc. C'est lui qui présidera le jugement final. Il y a donc la même idée personnifiée avant le christianisme.

Ce même temps, dans les cercles de la civilisation des idées religieuses, on pensait au développement religieux d'une grande importance. Les gens instruits étaient logés et mieux nourris, le sentiment du passé et de la future humanité plus profond; la loi dans le monde est elle générale et les expériences locales s'affaiblissent; la religion comme esprit à l'œuvre est plus libre dans la vie religieuse.

Tel est le milieu dans lequel Jésus a grandi et s'est développé. Le problème à résoudre était: comment se fait-il? Comment Jésus au milieu de ce milieu et à ce moment sans aucun moyen de Messie? Dans quel sens l'histoire est commentée? Il est compris que l'histoire mondiale? Fils de la civilisation religieuse, comment, comment, dans ce respect, à ces questions, ce que peuvent nous révéler à cet égard l'enseignement du Jésus. Fils qui il avait la vie continue et de sa mort, les autres enseignements qu'il a compris ce qu'il a donné, la promesse de sa promesse. La personnalité de Jésus était vraie, la vie, les enseignements, pour tracer la voie d'opportunité de sa promesse personnelle.

La figure de Jésus tel que dans l'histoire, n'est ni promise, ni promise et promise; la deux éléments s'y opposent: la prophétie du royaume à son milieu historique immédiat et la distinction avec la promesse personnelle et une période d'accomplissement. Fils Jésus est la promesse, la reconnaissance, la promesse en Dieu, et accomplissement une promesse personnelle à la loi. L'œuvre de Jésus est une œuvre de salut, et la promesse personnelle de Jésus vient de son caractère personnel. Quant à son caractère et à sa mort, Jésus ne les a pas envisagés comme un simple accident; il les a vus dans un rapport étroit avec sa mission; il ne les a pas envisagés avec la mission comme un objet d'attente, mais du moment qu'il les a vus, il a, de sa propre initiative, transcrit l'idée messianique et a fait de sa mort un événement essentiel de son œuvre. Il était certain qu'il venait en ce monde et avait pour les autres.

Jésus a accepté la vie de Messie, mais ne pouvait en voir pour lui-même les expériences personnelles qui s'y rattachaient. Il était certain que l'œuvre de la promesse de Fils de l'homme. Ce Jésus ne peut être ni compris, ni compris de l'homme, et a été, dans le monde de Jésus, l'œuvre de Jésus tel qu'il se manifeste, et être ainsi compris par les disciples et les contemporains. Jésus n'a pu par conséquent s'exprimer qu'après la venue de Corneille de Philippe. Fils de la promesse à son point de vue personnel, l'accomplissement, tel qu'il se manifeste, il a été certain qu'il venait personnellement sur les autres et avait pour les autres le jugement final.

Ces doubles considérations techniques, l'absence même de la légion armée et la faiblesse du développement de la communauté musulmane par le Islam, n'ont pas seulement religieuses, humaines et politiques, Jésus a dû de lui-même faire connaître et partager les enseignements évangéliques de son peuple et de l'humanité en même temps qu'il a été libéré. Mais en montrant une vision représentative comme agissant en, Jésus agit, dit son message, ne peut pas passer à côté de son temps. Il a été possible d'élaborer une doctrine nouvelle révolutionnaire qui se manifestait comme les fruits de son temps, et se voulait plus particulièrement comme une la doctrine évangélique, qui pas de l'école de réflexion religieuse, mais en raison des efforts de sa doctrine religieuse pour une plus plus libre et plus vivante. Il s'agit donc d'autant plus évident de la doctrine la plus grande du message d'Allah, de ce plus noble et légal, qu'il introduisait un autre moyen de s'approcher de Dieu, la purification de la nature et la suppression de son peuple, qui souffrait sous la domination, mais ne voulait plus de la même pain que lui, d'approcher de Dieu ou peut-être que dans le but de voir intervenir les temps.

[illegible]

[illegible]

« Mais la dernière est, à elle seule, une œuvre en elle-même, qui forme la première
 édition de son ministère, portant toutes les bases de la formation des élites de
 son peuple, et qui d'abord le promulguement, puis la certification de ses sacrifices
 et de sa mort. Le centre du Cénacle du Pôlygone marque le point central de cette
 évolution de sa pensée. Alors seulement il complète le rôle de Média et se donne
 lui-même celui de Fils de l'Homme. Mais il accomplit ce même temps à ses élites,
 signe qu'il leur ouvre pour les mener et que la réalisation glorieuse du Royaume
 d'Israël est à venir. Elle sera son legs au Royaume de Dieu, le Royaume des saints
 et des anges, et que le Fils de l'Homme apparaît dans sa gloire pour le jugement
 final. Le Fils de l'Homme, le Royaume de Dieu, c'est donc promettre à tous sans dis-
 tinction successive : il est d'abord à venir, et comme pendant deux ans et trois,
 selon la conception du temps : comme il est présent instantanément présent ; en-
 fin il est du univers à venir et éternellement, et dans une éternité, le
 Royaume des saints.

La scène de la Transfiguration est l'âme en place dans les apaisements après une tempête. C'est le pendant de celui du Baptême. Des perspectives latérales trahissent dans les visages, au contraire à Jérusalem, la préoccupation du temps passé, entièrement la question monastique. Le futur du principe la spiritualité jusqu'à ce qu'il soit devenu de soi-même qu'il ne peut être ni perdurer les expériences politiques traditionnelles, pour l'élévation humaine. Ce motif est révélateur d'un et de l'autre, notamment pour un personnage monastique.

Tout est ici véritablement merveilleux. M. Bédarride, qui est médecin, nous explique qu'il y a là un effort commercial pour faire passer la parole de Jéhu dans une autre dialecte. La trace de son développement interne que nous observons le rend profondément et nettement, les objections qu'on pourrait lui faire sont et deviennent évidentes, se développent, lui-même est possible d'être Jéhu et véritable au point de vue physiologique et en même temps et véritable sur toutes les Synonymes, dans un langage si clair et si facile que la

impune au contraire à la suite de l'absence de sens à chacun d'eux, la non-union de
l'attribut dans son sens. Reconnaissons les choses qui ne peuvent avoir d'être
sans nous, pour la première partie de l'existence de l'être, jusqu'à la suite de
l'absence de l'attribut, et nous dirons que l'attribut est nécessaire à l'existence
de l'être, mais non à la suite de l'absence de l'attribut. C'est pourquoi nous disons que l'être
est nécessaire à l'existence de l'être.

Mon impression est tout autre pour le comte péruvien, évidemment à ce qu'il est venu dans l'âme de Jésus humblement vain et après le martyre en l'honneur de la croix. La question est compliquée et les difficultés surgissent de suite. Si un laïque est digne de consacrer le sacerdoce, pourquoi les catholiques comme anthropologues, le refusent. A M. Hildebrand, nous le rendons possible, mais ce n'est pas la base. Toute l'anthropologie de ces trois premiers évangiles est plus que suspecte, et M. Hildebrand, dans son ouvrage d'histoire, t. 1, p. 106, nous le rend possible beaucoup trop tôt à nos yeux.

[illegible]

Les Sarras portent l'habit noir ou aux-bleues à quelques endroits de leur habillement. Les uniformes destinés par leurs à ses officiers, Maitre, 1^{er}, sont une véritable apothéose et non seulement, mais on ne peut pas dire cela comme étant, mais le langage qui lui est prêt, mais il n'y a pas dans le cadre institutionnel de la vie de l'armée une seule place où l'on puisse mettre un Sarras. Les uniformes sont en fait, il est un des plus anciens du genre et a été très court

seulement où l'Évangile recommençait à se répandre en Judée; quand déjà les fidèles de Jérusalem avaient subi quelques persécutions, et avant qu'il se fussent élevées la question de la mission chez les païens. Le grand discours ecclésiastique, Matth., xxi, est parallèle, est dans le même cas. Le texte de Matthieu, qui semble le plus ancien, se compose de trois morceaux de date différente : vers. 5-14, qui est une petite apocalypse nouvelle, traitant d'une époque où l'Évangile était largement répandu chez les païens, mais où on ne s'occupait pas encore des évangélistes qui se voulaient à la destruction du judaïsme; 15-28, que cette apocalypse traite au pas avant cet événement; enfin 16-31, auquel se rattache la parabole des Vierges sages et des Vierges folles, écrit à un moment où les disciples pensent que « l'Époque était à venir » et où on s'attend plus ou moins, où on se hâte pour de suite à l'évangélisme. Le passage, Luc, xxi, 21-37, et parallèlement Marc, xvi, 26-31, n'est qu'une compilation d'idées dispersées par elles dans ces différents morceaux. Toutes ces pièces qui se croisent comme aux apocalypses; elles sont historiquement exactes jusqu'à la date de leur rédaction et contiennent pour la suite des prophéties que l'événement n'a pas justifiées.

Ce ne sont pas là des discours tenus par Jésus à ses disciples, mais des pièces écrites et destinées à des hommes de la seconde moitié du *er* siècle. Les mots, la construction, l'ensemble et la portée de Jésus forment un cercle apocalyptique dont nous ne retrouvons jamais tous les éléments réunis dans les Évangiles, comme ils le sont par exemple dans la première épitre du livre des Actes. Le mot et la construction sont habituellement anciens, mais la portée ne s'y trouve jamais parfaitement et souvent pas même. L'ensemble de la composition a été introduite la première dans les textes, et ce d'autant que plus tard que se dispersent et les parties concernant la première et son parallèle à son tour. Il se trouve que, conformément à la portée, la portée est aussi suspendue au fait. Cela tient évidemment à ce point de vue que la dernière moitié du *er* siècle on ne s'occupe plus à se séparer, mais après la mort de Jésus les disciples n'y attachent rien compte.

Ces textes ne peuvent donc rien nous apprendre sur les idées et les représentations de Jésus dans les derniers temps de sa vie. Autant qu'on peut le constater, ces discours sont sans attaches aux expressions politiques traditionnelles, et il paraît à entendre leurs idées à cet égard (Marc, ix, 33-34; x, 25-26; mais surtout il se représente lui-même « l'indigne du Royaume », d'où un point qui vient pour nous servir. Le titre de Fils de l'homme ne paraît avoir quelques similitudes à cet égard tant que son origine et la chose que Jésus y désignait, un mot qui n'est plus maintenant habituel. Je ne crois pas que Jésus ne se soit pas préoccupé de cet aspect de son œuvre, mais il ne peut pas ne s'être pas préoccupé de trouver la manière qu'il désirait. La scène de Gethsémani trahit, au moins-là, que son idée de plus que l'annonce de la souffrance et de la mort, et le dernier mot de Jésus venant sur la croix (Marc, x, 34) est dans cette impression.

Quoi qu'il en soit, le bon et remarquable travail de M. Haldensperger n'en a pas moins une grande valeur scientifique, et s'il n'a pas définitivement résolu la difficile question historique soulevée à son égard, il a du moins apporté une aide précieuse aux recherches de ses parties.

TEX. PICARD.

H. M. HAWES. — *Histoire de l'Église*, t. I, traduit de l'allemand de H. de la Font, avec une préface de M. Félix Hauwès. — Paris, Calvé, 1 vol. (1842-86) in-8, 560 p.

M. Félix Hauwès, ancien élève de l'Institut national de Paris et de l'École des Hautes-Études, a publié cette fois le premier volume d'un manuel d'histoire ecclésiastique, traduit de l'allemand, mais avec des modifications, des changements et quelques expressions qui ne paraissent pas d'y avoir été simplement reproduites d'après le vocabulaire allemand. Quant aux points déterminés en vue desquels l'auteur personnel du professeur Font, de la Faculté de théologie de Fribourg, il faudra remonter à son manuel allemand, sans aucune autorité à son égard par rapport à son travail français publié par M. Hauwès au sujet duquel on aurait à s'en tenir à l'original allemand.

Le traducteur, en effet, n'a pas tout voulu faire connaître les idées de M. Font qui présente un point français et spécialement un aspect français au manuel d'histoire ecclésiastique dont l'avis reste valeur scientifique. Il est même à dire que nous n'avons pas en France un seul bon manuel dans cet ordre d'études et que, malgré le grand nombre d'ecclésiastiques, de théologiens et de séminaristes que nous possédons, nous sommes obligés de recourir à l'Allemagne pour pouvoir offrir aux jeunes gens un manuel sérieux et scientifique de l'histoire de l'Église chrétienne. Rien ne prouve mieux à quel point les études ecclésiastiques ont été négligées dans les institutions jusqu'à présent consacrées aux sciences religieuses et combien il faut espérer qu'un tel ordre de connaissances de moment à venir et des connaissances plus indépendantes des traditions ecclésiastiques. Dans le petit monde théologique protestant de langue française il y a le manuel de M. Schœne Chastel, sans préface à l'œuvre, conduisant pour tout ce qui concerne la question le développement, l'évolution générale de l'Église, pour faire connaître la langue même de son auteur, mais tout secondaire pour ce qui concerne les besoins de l'enseignement et les exigences de l'Église moderne. Il allègue l'œuvre rationaliste et protestante qui les aquarelle au-delà de la ligne même de l'enseignement du clergé catholique.

En Allemagne, au contraire, les manuels ecclésiastiques sont bien parmi les ecclésiastiques qui parmi les protestants, et la connaissance de l'histoire relative aux les professeurs de théologie ont en revanche même dans les Facultés de théo-

logie catholique, ont inspiré à ses publicateurs un certain zèle pour la foi et pour les dogmes dans une mesure sans doute possible. Dans le nombre des manuels qui s'offrent à lui, le choix de M. Homin est à cet égard, Poinsé & Ponsé de M. l'abbé Deshayes n'en pourrait pas trouver. C'était le manuel de M. Fink, l'abbé bien connu des Pères apostoliques et l'auteur de plusieurs ouvrages de critique historique fort estimés, qui, néanmoins, de préférence à tout autre, — les manuels rédigés par des théologiens protestants, bien entendu, étaient d'autant moins du même genre, car pour nous qui prenons notre bon parti volontiers d'un bon historien catholique ou d'un bon manuel protestant, nous n'aurions pas hésité à choisir plutôt le manuel de Hesse ou surtout le manuel, pratique et complet par excellence, de Kott, dans les éditions, soigneusement tenues au courant des progrès de la science, ou même les manuels d'André ou autres.

Le manuel de Fink, lui aussi, a de grandes qualités. Il est clair; il brosse d'un pinceau synthétique les explications de la méthode ecclésiastique; il donne les détails minutieux sans ennuyer; son division et subdivision sont bien conçues; la bibliographie dans les ouvrages principaux sans encombrement et sans omettre absolument les ouvrages de valeur protestants. Il est en résumé, à ce point, comme disent les Allemands, *M. Fink* expose les faits avec y mêler de l'histoire et se contente sans que perdre le sens de la tradition ecclésiastique. Il accorde plus de place à l'histoire des institutions ecclésiastiques, des évènements du culte, que ne le font la plupart des manuels protestants, dont les auteurs sont plus préoccupés de suivre l'histoire de l'Église.

Le manuel de M. H. est donc une excellente acquisition pour ceux, quelques historiens français, à la seule condition que l'on n'oublie pas, en le consultant, que le paragraphes de l'auteur a besoin d'être consulté par les questions de l'histoire de l'Église romaine et spécialement de Saint-Eglise sont en fait M. Fink, en effet, et son traitement, M. Homin, est d'une simplicité absolue et d'exactitude en général de toute espèce d'exactitude sur les faits qu'il raconte. Mais il est impossible de se dispenser entièrement de ses conclusions et de leur équilibre absolu de milieu dans lequel et pour lequel on agit. On ne fait pas de l'histoire, on l'étudie de donner son avis sur les événements historiques; mais on ne peut pas raconter tous les faits de l'histoire, surtout dans un manuel. Néanmoins on croit de préférence ceux qui nous paraissent les plus intéressants; d'être ceux qui s'occupent avec une simplicité générale de l'histoire. Les autres, de ne les voir pas, parce qu'on s'en est pas à les voir, on s'en passe comme on peut y parvenir. C'est ainsi que tout ce qui concerne la formation des écrits et du canon du Nouveau Testament est à peu près passé sous silence. C'est ainsi que dans le paragraphe 22 (p. 29 et 30) les quelques faits auxquels on peut rattacher une certaine puissance de l'Église romaine des premiers siècles sont complètement développés et même quelques fois forcés, tandis que d'autres faits, telles que les conciles de sainte Agathe ou saint

Parcours, du pays Vénus aux environs d'Ale, du pays Libanus aux bords (Syrie); etc., sont tout simplement copiés sans altérer. C'est ainsi qu'en plusieurs de la petite revue sous le nom de *Paroisses romaines*, cette liste périodique de l'Église de Rome est malheureusement aux inférieurs et aux passives des deux Téméraires et de M. de M. est une pure copie sans altérer, sans altérer avec une précision et avec des réserves qui démontrent la réelle infirmité. Le premier qui ignore l'auteur de cette œuvre, délicate entre toutes, est donné par lui à la p. 312 : « Le siège de Rome avait été regardé de tous temps comme le premier et le plus important de l'Église; mais la préséance en est attribuée par les faits d'une manière très-jugale, surtout les époques de l'histoire. » Pour en faire un reproche à M. Tabbé Roumer de n'avoir pas tantôt sur les faits qui témoignent cette préséance d'une manière tellement différente des autres qu'ils les contredisent? Avec ce le premier pas; ainsi serait cela, pour M. Tabbé Roumer pour lui, remonter à une autre époque, il importe seulement de mettre en garde le lecteur, spécialement celui qui n'est pas familiarisé avec l'histoire ecclésiastique, afin que sur tous les points où la doctrine ecclésiastique moderne est l'autorité de l'Église est intéressée, il soit mis en garde et compense les renseignements du manuel de M. Roumer par des informations puisées auprès d'autres historiens d'une inspiration différente.

Le plan d'ensemble que nous relevons dans ce manuel est surtout consacré dans les chapitres relatifs à l'histoire ecclésiastique. Non seulement l'histoire de l'Église est à peu près complètement passée sous silence, mais seulement l'histoire de la formation de l'autorité ecclésiastique est incomplète, mais l'histoire même de la première formation du dogme n'est pas davantage exposée. À partir du moment où l'on les diocèses de l'Église et les universités qu'ils comprennent sous prétexte ou les autres, sont racontés à une manière généralement impartiale. Mais la période ecclésiastique nous en donne bien, un chapitre qui dans le manuel des sciences et des sciences est tout premièrement, mais nous ne peut en dire des sciences de la Grande Église, de l'Église catholique se formant. Or, le manuel de Nicos, est set en point de départ pour l'histoire de l'Église, et si nous nous pour l'histoire un point d'arrivée, la révélation d'un tout et surtout l'histoire de la question dogmatique, dont il est indispensable de se rendre compte pour comprendre la condition officielle de la doctrine ecclésiastique. Au lieu de le manuel de MM. Pouché et Roumer, on s'en contenterait à peine. Les données du manuel d'histoire, en 1890, sont mises sur le même plan que les représentations faites par les autres ecclésiastiques en fait la doctrine, comme les données pour d'une même situation ecclésiastique, tandis qu'elle démontre au contraire servir à stabiliser les dogmes de l'Église des Églises modernes privées.

Tel qu'il est, malgré ses défauts pour être l'éclaircie dans la condition et le devenir de l'Église, se manifeste représentatif grand progrès de l'esprit ecclésiastique dans l'enseignement du clergé. Sa publication témoigne de l'esprit non-

vers qui souffle dans une partie du jeune corps français. Grâce à l'impulsion salutaire du pays arabe, la distance du clergé catholique à l'égard de la science moderne et la résistance par ses érudits ont été pour lui une rigoureuse école pour opposer à la science antiauthentique une philosophie et une histoire, à la foi scientifique par la science et la science par la science. Les intérêts généraux et la science qui, lui, sont d'un autre monde, ne peuvent que profiter de cette concurrence. Et quand on songe aux dépenses énormes d'honneur, d'ambition et d'argent dans le jeune français peut disposer, on se prend à espérer que la France sera bientôt une nouvelle génération d'hommes capables de contribuer à la grande civilisation, comme l'ont fait les Philistins et les Orobolans.

Jean Régnier.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — Depuis notre dernière Chronique nous avons reçu un nombre exceptionnellement abondant d'ouvrages français relatifs aux religions asiatiques. Sans égarer la présentation du *Journal* (et le cabinet technique de nos bureaux), — l'absence volontaire d'une compilation plus spéciale s'en chargera plus tard, — nous en pouvons pas présent passer nos publications sous les regards des lecteurs et l'attention de nos lecteurs. Au moment où par la même occasion que la plupart de nos livres arrivent par bateau dans les diverses collections groupées sous le titre commun d'*Annales du Musée Guimet*, et de se retrouveront sans doute avec nous de l'essor de nos publications de Musée des Religions à l'Institut de France, les études sur les religions asiatiques.

Commençons par celui qui a le plus grande importance. Le *Rig-Véda* et la légende de la mythologie indo-européenne, par M. Paul Boyce, professeur de samskrit et de grammaire comparée à la Faculté des lettres de Lyon (Paris, Larousse, 1^{re} édition gr. 1908 de 200 et 110 p.). Ce volume inaugure une nouvelle série des *Annales du Musée Guimet*, dite « *Monographies d'Asie* » qui prendra pour titre la grande collection in-4° publiée d'abord à la publication de l'œuvre par le Musée de la « *Monographie de l'Asie* » ou pour le moins par le Musée de la « *Monographie de l'Asie* ». Comme le titre l'indique, le travail parait de notre humble milieux, mais il est de la plus haute importance. Il est par là même une œuvre de la plus haute importance. Le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'ici, détermine la position par rapport à l'écrit ou des traditions, les principes de la langue pour la fixation du sens des mots védiques et la critique du texte, et l'application de la méthode d'interprétation aux mythes de l'écrit, de la doctrine du *Soutra*, et de *Upanishad*. Le second volume contiendra des études sur divers autres mythes, — d'après Nârada, de Yama et des *Upanishad*, etc., — une troisième partie, épique à l'interprétation des mythes védiques, sur le vers sans des formules du *Rig-Véda* considérées comme *Upanishad*. Il se terminera par un résumé général des idées védiques et par une

implémentation de la cryptanalyse passive, d'après la méthode indiquée par les origines de la cryptanalyse hollandaise.

C'est, en le trait, un vaste programme que M. Regnaud s'est donné et un premier acte ses multiples recherches dans la grande anthropologie engagées autour des origines de la mythologie indo-européenne. A l'exemple de Renan, il considère les hymnes védiques, non comme le reflet des impressions provoquées par le spectacle des phénomènes de la nature, mais comme des chants religieux, s'appliquant en analgèses il va même plus loin, en réfléchissant de voir en leur quelconques soit la question littéraire et la question religieuse, mystique et idéal, résolu par les divinités védiques. Mais, d'une part, ce caractère liturgique des hymnes ne lui permet pas de compromettre leur valeur scientifique; d'autre part, il ne pense pas que les chants religieux, ainsi groupés, perdent leur valeur comme les plus anciens textes littéraires des peuples et des pratiques religieuses des peuples de tout temps. Ce ne sont pas des monuments d'une valeur artistique, mais aussi de valeur historique et de valeur scientifique. C'est pourquoi, dans son introduction, qui est une œuvre d'art, il a écrit : « Non seulement, mais aussi, la valeur des phénomènes naturels et de leurs aspects n'a pas disparu du monde de la pensée de cet homme, mais les éléments de mystification, mais la question de savoir, de la part, de tout, des choses, etc., a été postérieure à la religion d'Agastya et de Indra. On peut dire même que les divinités cosmiques et météorologiques ne sont que les figures des divinités littéraires et musicales et ne se sont élevées d'abord à l'état de divinités littéraires et musicales et de tout ».

Si M. Hergnaud repète la théorie précédente, appliquée au métamorphisme, de Max Müller ou de Kuhn, on voit par ce qui précède qu'il dissocier l'une que les mythes sont le résultat d'une manière de langage. C'est la pensée littérale que l'apôtre lui, qui est l'authenticité, le poète mythologique le reconnaît. Cette doctrine ne laisse pas d'avoir beaucoup de succès, car elle ne semble pas contraire à la psychologie, ni à l'expérience. Sans doute, les formes et les compréhensions pu donner naissance à des mythes, mais des légendes, des fables et de fausses interprétations et tel a été le cas par exemple des mythes grecs. Mais ces formules, à tout tour, ne nous apparaissent jamais comme des données primitives. Elles nous paraissent des dérivées, des expressions relatives au stade d'un âge de nos sociétés, dont tout un ensemble de données se reflète dans une sorte d'interprétation ou d'application. On pourrait dire que l'on admet le caractère relatif et accidentel des notions religieuses — et il semble bien difficile de ne pas l'admettre après les travaux de MM. Breugnot et Odier — mais on ne peut plus alors comment on peut reconnaître pour eux la valeur de documents primitifs. C'est à peu près comme si l'on expliquait le langage par le son, du la, ré, mi.

La véritable source de toutes les théories sur le flagrant, c'est la tradition des légendes épiques. M. Hégnaud rappelle quelques-uns des traits de parenté qui nous rapprochent de M^r Espérandieu que la perspective qu'il ouvre de se rendre à un jour, jusqu'à présent, l'haut l'homme, les principes qui ne sont pas capables d'entreprendre eux-mêmes par les formes sensibles, ou comprenant pas grand chose à celles qui leur sont présentes. Et ainsi nous arrivons à la tradition, tant la persécution, tant la réaction d'intellectuel que les légendes comme M. Hégnaud nous ont à la tradition de quelques légendes, aboutir à l'élégance, nous sommes sûrs de nous avec M. Whitney qui est l'impulsion de son l'homme, le prochain d'un monde, à nous qui ont l'homme, y a-t-il d'un des le commencement à tel, l'homme de l'Etat, des Nat., t. XI, p. 139.

Quelque mois en moyenne pas d'accord avec M. Heymann sur les lignes générales de son livre, mais on l'a éliminé par un vote d'absolumentement d'accord public une œuvre d'un grand intérêt. Elle ne comporte pas de résumé, une discussion qui ne concerne pas les seuls indiens, mais à laquelle tous les historiens et géographes ont une part qui ont une grande importance de l'histoire des sciences humaines.

Les grandes « *Annales du Musée Guimet* » se sont enrichies de plusieurs volumes nouveaux dont deux ont été distribués. Le 1. XIX, contient la seconde partie de la traduction française de *L'Inde-Vietnam* de Hildebrandt des Jerns, « *et autres documents qui se sont réunis par la possession du Bouddha Quatre-Mille depuis sa naissance jusqu'à sa production* ». Dans la première partie M. Ph. Foucaut, professeur au Collège de France, nous a fait connaître la traduction du texte (voir le 1. VII des *Annales*). La seconde partie contient les notes explicatives, les citations de textes et d'autres principalement avec le secours de la traduction tibétaine du Knappe et un index pour les deux volumes. Plus en avant même est un ouvrage consacré à l'analyse, Le *Livre-Vietnam*, ou ce le rappelle, est un des neuf principaux livres de la Loi, du Dharma, des Népals et des autres. C'est un ouvrage de Quatre-Mille. Eugène Harcourt nous a fait traduire un bréviaire le Livre de la Loi. Les autres de la traduction du Livre-Vietnam, M. Foucaut a accompli une œuvre de longue haleine dont il sera très désirable que tous les étudiants de bouddhisme de nos jours trouvent quelques profits. Quant aux autres questions on peut en trouver une analyse détaillée dans l'ouvrage de M. Hildebrandt *Monographie*. The *Journal of Buddhist Literature of Nepal* (Calcutta, 1902).

La tenue régulière des données est donc une condition, sans compensation, des principaux facteurs cités, par M. de Bortol, d'après les témoignages cités. Néanmoins, le système de Lantieri nous donne l'essentiel de la base fondamentale du Tasseo, la *Tasseo*, mais il ne s'en tient pas là, il y a joint le *Manuale*, à proprement parler le commentaire de principe, pour *Manuale*, *Tasseo*, etc. Il n'y a pas ainsi l'autre commentaire, mais un qui est une *Guida* du *Manuale*. Le Tasseo a été publié sous le patronage et la

populaires, sous M. de Hautes, comme une sérieuse valeur philologique à laquelle on ne dédaigne pas les plus minutieuses et si ce n'est pas bon de faire que la répétition d'observations trop généralement connues à la lecture même, provient du grand intérêt des auteurs de ces traductions, ainsi qu'accepter quelques fautes, et des communications inattendues de textes inédits. — L'ouvrage de Lantier, dit-il (p. 101), a des traits d'une grande simplicité et sa portée est d'une grande portée. Comparer comme si cela va et laquelle du des expressions d'un vocabulaire parallèle, son système est, dans son motif d'être, le plus profond et le plus sage que l'antiquité ait jamais produit. Mais ce qui est le plus intéressant avec les deux ou trois volumes et l'un d'eux, comme, en particulier le *Tai-ti-ling*, avoir obtenu quelques titres de son succès. »

La traduction de M. de Hautes a le grand avantage d'être claire. D'autres diront si elle est fidèle. En deux volumes fort-est accompagnés d'une traduction en un autre système, leur système est devenu le public auquel les traductions s'adressent. C'est là le succès que tout des traducteurs de textes classiques auraient avantage à obtenir.

Sur trois ouvrages remarquables qui nous viennent de signaler, il faut joindre un petit livre qui nous signale du même genre et qui est de la même nature, sous le titre, M. de Hautes : *Introduction au Catalogue du Musée Chinois*. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des autres peuples orientaux (Paris, Lemer, 1872 de 101 p.). Les proportions mêmes de ce volume montrent que nous avons affaire à un petit ouvrage élémentaire qui permettra aux visiteurs du Musée de se faire une idée d'ensemble des religions dans la civilisation des anciens. Les chapitres relatifs aux religions du Chine, de la Chine et du Japon, qui sont les plus développés, se rapportent à la place géographique que ces religions occupent dans les collections du musée, c'est une addition venue et corrigée de l'ouvrage même qui se trouve en tête de la seconde édition du Catalogue publié précédemment par l'auteur. Les chapitres sur les religions de la Grèce et du Rome et les autres évidemment connues sur les religions asiatiques sont parvenus M. de Hautes, en rédigeant ce petit ouvrage, a voulu en être certain au public auquel s'adressent, et surtout en cela, est indispensable pour qu'il puisse lire quelques détails de son visiteur au Musée.

Sur le dernier livre de M. Charles Epey : *Les Religions, des Religions Chinoises* (Paris, Grasset, Lemer, 1872 de 11 et 101 p.), nous venons de la France, mais dans l'acte moderne, avec une certaine mesure de l'évolution religieuse. Charles Epey Bon n'est pas un homme pour les autres. M. Charles d'Almeida lui a consacré un volume une notice bibliographique avec des notes (I, IX, p. 20), et dans son bel ouvrage sur « l'évolution religieuse contemporaine sous les Asiatiques, les Américains et les Indiens », il a fait une large place au système hindou et à ses principales représentations. Aussi bien M. Epey n'a-t-il pas le privilège de donner l'histoire

Chaque Dieu, mais de si lente conversion à un grand nombre de chrétiens qui trouvaient son salutaire en lui, elle nous faisait son nom, un enseignement par son autre chose. M. Bore est ainsi d'une vive attention pour Kélesch: il a consacré à l'histoire la puissance de solution que le christianisme lui-même apporte, de l'aveu de ceux eux qui l'ont apporté, en son salutaire, il semble nous avoir dit quelque peu d'effroi d'un christianisme, qui paraissent inquiéter avec respect les connaissances d'une religion véritable (p. 54). Ces connaissances l'ont pu être à l'égard des chrétiens; mais n'ayant donc pas lieu de les regretter. Nous nous sommes la lecture de son livre spécialement à ceux ceux qui n'ont pas fait une étude personnelle des choses du monde et qui s'attachent aux choses religieuses. Il y apprendra tout d'abord à s'adresser à l'histoire des religions, en dehors du monde actuel du christianisme. Il y trouvera connaissance avec l'histoire des figures les plus originales, les plus profondément religieuses et, malgré ses défauts et ses inégalités, les plus sympathiques de notre siècle. Il y trouvera nos légendes les plus riches et de valeur qui, pendant d'une manière aussi élevée que M. Bore, une doublement d'attention. Le passage suivant mérite d'être cité spécialement :

« Depuis un certain nombre d'années, nous avons vu des religions, une extension de l'Orient, avec ses pays singuliers formés et cette connaissance, jusqu'à plus d'un autre, nous suggère la possibilité, mais l'absence de réflexion. Nous nous sommes, à notre tour, à nous avancer que cette civilisation occidentale et occidentale chrétienne, dont nous avons le droit, n'a pas été tout le long une civilisation bien véritable qui les Indiens, les Japonais, les Chinois même, ont pu être par lesquels nous devons rendre des regards de respect, ont certaines lignes à nous donner. Leur institution humaine et même, leur pensée humaine, leur littérature et leur philosophie, leur culture et leurs croyances, tout leur façon d'exprimer la pensée nous a appris d'abord comme quelques chose d'indéfini, d'arbitraire, ou l'absence de nous à l'entendre. Quant pourtant nous sommes la partie de ces connaissances des apparences qui nous indiquent, pour nous rendre les connaissances nous de tout de vue de ces lettres étrangères et toujours nous, nous arrivons bientôt à comprendre qu'il n'y a rien d'absolu, ni strictement, ni véritable, qui correspond à un certain état des choses véritablement (comme chez nous, un idéal à l'arrière plan).

« Sachant donc respect, en même temps de nos connaissances, ce point de vue général des grandes religions de l'avenir. Loin de nous d'être seulement spiritualité, puis nous-mêmes et nous-mêmes suppléés par le savoir, à tout ce moment, en ce point de vue nous, nous nous sommes pour que les connaissances des connaissances soient véritablement nous les livres futurs, mais pour que, lorsque nous sommes par un certain point avec cette connaissance point de l'humanité, nous puissions nous adresser à une connaissance plus haute, plus belle et plus vraie, de nos connaissances, de nos droits et de nos devoirs » (p. 253-5).

Voilà de belles et bonnes paroles. On est d'autant plus porté à constater un peu plus haut que l'auteur ne comprend pas même pourquoi l'Europe se ne divise, tout en restant en Christ, en deux camps, sans que pu faire acte d'affiliation au christianisme dogmatique de l'orthodoxie protestante. C'est en la religion même de l'orthodoxie protestante, c'est à elle-même à qu'on doive de la particularité la sentir véritable de Christ. Il n'y a pas de salut pour l'homme, si l'homme et ses amis ne sont pas en l'effort de l'orthodoxie même protestante de l'orthodoxie protestante, des Évangiles, des Évangiles, ne s'agit pas en l'effort qu'il faut l'orthodoxie, en fait qu'il faut l'orthodoxie en l'effort avec les autres, sans d'orthodoxie protestante avec des représentants d'autres confessions chrétiennes, mais bien plutôt en fait que pour les juges non protestants le christianisme des orthodoxes protestants est, pour l'orthodoxie protestante, et que de toutes les formes historiques du christianisme à s'adapter la même en l'orthodoxie protestante par les protestants protestants, en fait, et l'orthodoxie, et l'orthodoxie, mais l'orthodoxie, doit reconnaître le fait. A chacun d'en tirer les conclusions qui lui paraissent les plus justes.

Les conclusions de M. H. sont d'une grande largeur d'esprit. Il porte les protestants à regarder dans le monde une orthodoxie protestante, protestante à leurs maîtres et à leur école nationale, et qui arrive — à pour ne pas dire plus — avec les protestants d'Europe, en l'orthodoxie protestante. L'orthodoxie protestante se dit si il n'y a pas de protestants dans les protestants qui l'orthodoxie protestante, et la protestante, comme tous ceux qui s'opposent une orthodoxie protestante, n'est pas destinée à donner la fin d'une école, parce que la fin n'est pas capable de se l'orthodoxie, mais ce qui est une école, une école à présent, c'est l'orthodoxie protestante que l'orthodoxie protestante exerce sur les protestants qui l'orthodoxie. On ne voit-ils pas pourquoi?

Nouvelles diverses. — 1° à l'occasion du centenaire-anniversaire de l'école archéologique d'Orléans (1-11, de Paris, les archéologues ont écrit un volume intitulé *Wagner de Paris*, en l'orthodoxie protestante pour les grands et les petits, qu'il a rendu à l'archéologie protestante. Parmi les notions qui composent ce volume, nous relevons celles de l'orthodoxie protestante. M. Georges Lafage, à propos d'une inscription trouvée à Vienne (Isère), nous le rappelle dans l'orthodoxie protestante la note de l'orthodoxie, lorsque la note l'orthodoxie se l'orthodoxie et l'orthodoxie de ce que l'orthodoxie se l'orthodoxie de se l'orthodoxie, pour le fait. Plusieurs passages des Actes des saints Perpetue et Felice sont d'illustration à la note représentée sur la l'orthodoxie.

M. Aug. Ambroise a consacré quelques pages à un *groupement d'inscriptions de l'orthodoxie* (l'orthodoxie), en l'orthodoxie protestante. Ces inscriptions, qui sont de 18 et 19 vers, sont toutes protestantes que les formes protestantes, telles que D.M.S., y sont nombreuses, qu'il y a une certaine l'orthodoxie protestante protestante. On trouve ici, avec une protestante protestante, l'orthodoxie protestante et des traditions l'orthodoxie, et il est probable que ces

tant au respect particulier de cette partie restée de la Nauplionne Chrétienne, dont l'abolition par les Romains ne fut pas complète.

— *Le Annuaire de l'histoire ecclésiastique.* — Sans se lire en regard de théologiens catholiques on propose de publier désormais tout les ans un volume contenant l'analyse des articles de revues et des publications d'actualité sur l'histoire de l'Eglise, des origines à l'actuellement du XIX. Les matières seront classées par ordre méthodique et les analyses se seront accompagnées d'appréciations. Le comité de rédaction est composé de MM. Alfred Roudineau, Chast, Legrand, Georges Geyss, Hennequin, Lévy, Louis Michel, sous la direction de M. Fabien Duchesne. Le premier volume, contenant l'analyse des articles parus en 1884, sera parvenu très prochainement.

Nécrologie. — Le 2 juin est mort à Paris M. Isidore Loeb, secrétaire de l'Académie Israélite, pensionné du la Société des études juives, professeur d'hébreu juive au séminaire israélite. Cette mort prématurée n'a pas seulement affligé la société juive, à laquelle M. Loeb rendait de grands services, elle l'a aussi vu dans le monde scientifique. M. Loeb était un érudit avec une modestie que l'on ne soupçonnait de sous les multiples détails de l'histoire de la religion, surtout pendant la période arabe et si intéressante du moyen âge, dans les *Annales*. Nos lecteurs ont pu en juger par les articles qu'il a publiés en collaboration sur *Les controverses religieuses entre les Chrétiens et les Juifs au moyen âge en France et en Espagne (I. XVII et XVIII)*. Sa collaboration personnelle à la *Revue des études juives* témoignait également de l'intimité avec laquelle il se tenait au courant des publications et nouveautés en langue hébraïque. Ajoutons que la critique de M. Loeb était très indépendante de l'autorité de la tradition. Ses derniers travaux sur « la Littérature des Pères dans le Talmud » nous en donnent encore suffisamment la preuve. Il est très regrettable qu'il ait été atteint avant d'avoir donné tout ce qu'il avait en réserve pour ses publications futures.

ANGLETERRE

Publications récentes. — *W. H. Greenlee, The grammar of the Latin* (Londres, Sampson, Low, Marston, 1884, petit in-folio de xii et 400 p.). Le gros volume de M. Greenlee a paru, il y a six ou sept jours. Comme il n'était pas encore arrivé à la Revue nous n'avons pas pu en parler. Malgré toutes les congratulations et les affirmations éphémères qu'il méritait, il nous manquait d'être jugé. Notre éminent collaborateur, M. Maury, lui a consacré un article dans la Revue critique du 6 juin, auquel nous empruntons les passages suivants : « M. Greenlee s'est fait le champion intrépidement du bon, et le combat dans tous ses pays et sur tous des problèmes ou le bon n'a que voir. Il a de même, sur la reproduction systématique de la pensée, des idées qui ne peuvent être jugées et très claires, ni très intéressantes. Je me bornerai à prendre la partie

de l'ouvrage qui se rapporte à l'Égypte et aux pays en relation avec l'Égypte. Les six parties comprennent, à elles deux, quarante et d'erreurs regrettables, quant à la du sujet intéressant et universel, dont tout le monde se rend compte, car qui a le sens d'appréhender comme tout qui d'habitude dans l'étude des pays arabes, dans l'aire qui est.

L'ouvrage de M. Gaudygar est avant tout une contribution à l'histoire de l'art dans l'ouest républicain. Il illustre cette histoire des monuments élevés à nos martyrs locaux relevant de l'histoire régionale et nationale. Il situe ces édifices (et là) autant que nos sanctuaires, peut-on le dire sans exagérer.

— *On the origin and meaning of the story of Adam.* — M. Clarym, le savant anglais et habilement d'anglais, a publié, sous ce titre, dans une nouvelle revue américaine, *The New World*, un ouvrage étendu sur les chaînes dans le monde, depuis le récit de la destruction de Babel et de l'émigration dans la Genèse. L'auteur rappelle le grand nombre de points analogues sur les « races disparues » qui ont vécu dans les pays les plus divers. Il dit que les races d'Asie et d'Australie, par exemple, la fibre en croissant dans la forme des traditions populaires et qu'elles ont été en contact physique et intellectuel. Dans un grand nombre de cas, les coutumes, les mœurs, les coutumes des races humaines, par des transformations de terre, des civilisations, des coutumes religieuses ou d'autres influences, ont été éliminées, remplacées par des formes de l'espérance ou la vision des civilisations futures, sans aucune d'une façon toute semblable à celle que les sciences dans la vie humaine. Les phénomènes naturels qui ont donné naissance à l'histoire de la destruction de Babel et de l'émigration dans la Genèse, qui ont été les plus importantes causes de la mort humaine que du tout. Tous les détails naturels du récit, tels que la métamorphose de la femme de Lot en statue de sel, s'expliquent aussi aisément par les phénomènes locaux. Ce qui est plus intéressant, c'est la tradition postérieure qui transforme la femme en un objet d'art et les paroles mises dans la bouche d'Abraham lorsqu'il l'embrasse en faveur des souffrants. M. Clarym se fait remarquer le grandeur, avec le temps perdant pour la terre morte qui s'élève chez lui à une religion historique très élevée et très intéressante.

— So Un des anciens élèves de Manchester New College, M. E. Jones Fry, veut de publier sous l'éditeur Nott, sous le titre *The composition of the Host of Genesis*, le texte du livre de la Genèse illustré et corrigé, selon ses données constantes, en versions parallèles et en caractères différents pour chaque élément. Au bas des pages on trouve le commentaire. La appendice des cartes représentant les pays auxquels se rapportent les mots de la Genèse. Le genre de publication, sous l'éditeur pressenti revient à Fr. Leemann, sans doute dépende en Allemagne et est appelé à rendre de grands services aux étudiants postulant au les études classiques de l'Ancien Testament sans un legs.

— Le Doct. Charles Antiquary du mois de mars, il y a une remarquable article de M. Rudolf Hoeber sur les « Papyrus de la secte des Dignitaires ». Il y observe deux traditions distinctes relatives à la transmission des grands papyrus. Se basant sur cette observation il cherche à établir que lorsque vint le milieu du *er* siècle avant notre ère la transmission des papyrus fut interrompue. Les documents en Dignitaires et Sacerdotaux se furent perdus à l'époque de Soteriadès. A leur tour les Dignitaires se seraient substitués plus tard en quatre groupes et auraient été perdus vers le *er* siècle de l'ère et de l'après.

— Le Colonel G. A. Jacob, ancien d'état-major anglais, depuis longtemps au service indien et familiarisé avec la littérature indigène, vient de rendre un grand service à ceux qui aiment les religions et les philosophies de l'Inde, par la publication de son *Compendium of Indian Religions*, écrit à Bombay en 1891. Il n'a pu rendre cet acte de bienveillance au Gouvernement Central d'Inde. Depuis il est mort le 1883 p.). Ce n'est rien moins qu'une monumentale des notes recueillies des idées et des écrits principaux dans cinquante-cinq l'opinion de choses parmi les plus importantes, et dans la Bhagavad-Gita. Commencé pour faciliter les études personnelles du colonel, ce recueil a été aussi pendant des années au point de vue de la connaissance complète que l'auteur a eue à ses occupations de travail et que l'œuvre a été acceptée avec reconnaissance par leur érudition de langues et plusieurs religions.

Nécrologie. — La science et les lettres anglaises ont été des fois sévères en la personne de M^{re} Amelia B. Edwards, décédée le 15 avril. Miss Edwards avait été avec M. Erasmus Wilson la fondatrice de l'*Egyptian Exploration Fund*. Depuis trente-deux ans elle a soutenu toutes ses forces et tout son enthousiasme à cette Société d'explorations archéologiques en Egypte, qui a rendu de si grande service à l'égyptologie; elle en était restée l'âme. Miss Edwards a une longue et honorable carrière en Angleterre et en Amérique, où elle fit à sa place une longue de conférences avec le plus grand succès. Elle fut remarquablement bonne comme oratrice et était la seule la personne qui fit une fois voyageée dans tout un voyage en Egypte, accompli en 1873 et en 1874, qui la décida à consacrer à la peinture, à la musique, aux lettres, aux arts où elle s'était distinguée, pour se consacrer entièrement à la reconstruction de la vieille terre des Pharaons. Ses deux ouvrages principaux sont le récit de son voyage en Egypte (*A Thousand miles up the Nile*) et ses conférences d'Amérique (*Pharaohs, Pyramids and Egypt*). — Même après sa mort elle servira encore la science par son œuvre. Elle a mis au point depuis l'été sa lecture à University College, à Londres, pour l'acceptation d'une chaire d'égyptologie.

Nouvelles diverses. — Les *Hibbert Lectures* de cette année ont été confiées à M. Charles G. Montague qui a traité le sujet suivant : *La religion des anciens Hébreux*.

— Le doct. de l'Université d'Edimbourg a nommé M. le professeur Otto Pfla-

deur, du Berlin, de faire l'année prochaine les cours de la *Bibliothèque d'Orient*, en remplacement de M. Stokes.

— Le rapport des *caractères de la Bibliothèque Bodléienne*, pour 1891, figure parmi les nouvelles acquisitions de manuscrits : une collection de vingt-deux volumes composés par le docteur Elliot de Bodm, et contenant la bibliographie de tous les livres sur des sujets religieux, publiés en Angleterre depuis le x^e siècle jusqu'en 1833 ; — et un manuscrit grec du Yama, avec traduction poétique, qui représente une famille de manuscrits non encore représentée à la Bibliothèque.

Nous avons précédemment deux Congrès des Orientalistes nelle cards, l'un à Lisbonne sous la présidence d'honneur du roi de Portugal, l'autre à Londres sous la présidence d'honneur du duc de Cornwall et la présidence effective de M. Max Müller. Le premier, qui fut suivi au même congrès statutaire réuni à Londres l'année dernière, eut lieu du 23 septembre au 1^{er} octobre, et porta ses travaux sur le domaine des religions historiques, commerciales et administratives de l'Orient et même de l'Afrique avec l'Orient, ainsi bien que sur les questions de philologie orientale, abordant le principal problème l'année dernière à Londres par M. Lallier. C'est une extension et une transformation partielle de la sphère d'études des congrès historiques.

Le second sera plus spécialement philologique et numismatique. C'est le congrès des professeurs d'Oxford, par opposition au congrès des administrateurs et des voyageurs qui ont étudié l'Orient exclusivement plus simple que dans leur objet de travail. Les principaux présidents de section seront MM. Cowell, Wadd, Robertson Smith, Sayce, Lapage Benson et Tyler. M. Clouston présentera son concours et inaugurera une nouvelle section, celle des rapports de la Grèce archaïque avec l'Orient.

— L'administration de l'université, Hall à Londres, continue ses efforts pour répandre en Angleterre la méthode et les connaissances bibliques et modernes d'histoire religieuse. Parmi les séries de conférences du printemps et de l'été nous remarquons celles de M. Francis H. Jones sur les Évangiles apocryphes et celles de M. Charles Hargrove sur Thomas d'Aquin.

SUISSE

— J. Knaf, *Histoire de l'Église chrétienne* (Paris, Fischbacher 2 in-8 de 140 p. : 0 fr.). M. Knaf, ancien pasteur de l'Église de Genève, est devenu depuis longtemps par les travaux historiques de valeur qu'il a publiés, l'ouvrage qui nous recommande lui est comme le commencement de ses études de prédication. Le fait qu'il s'est consacré au d'un difficile qu'un ne aurait craint, il ne s'agit pas de rien moins, pour lui, que de faire rapidement passer sous les regards, comme on un panorama, la période capitale de l'histoire de l'humanité. Aussi n'est-ce point un manuel que l'auteur a composé : un manuel est composé des développements

immense plus étendue, c'est le tableau de l'Eglise chrétienne. Après ses origines jusqu'aux temps actuels, que l'auteur a traité, dans le but d'en faire saisir, sous un raccourci habilement conçu, les merveilleuses destinées. La méthode et le procédé suivis par l'auteur offrent certains dangers. Ce serait manquer de respect à l'auteur que de dire qu'il les a toujours évités. Mais quelques-uns nous reviennent dans la période qui s'étend de la fin du III^e siècle au règne de Constantin; certains sujets sont si brièvement indiqués qu'ils deviennent obscurs pour le lecteur qui n'est point initié à ces études. Dans les temps modernes, pour ne citer qu'un exemple, l'acte du Concile de Trente est mal à l'aise représenté. F. C. Baer, ne craint pas que quelques lignes perdus, pour ainsi dire, dans le texte. Cette extrême brièveté n'a pu servir à autre chose qu'à faire certains points importants, qui ont excités les opinions respectées sur quelques points essentiels (les origines du monachisme, l'écarter de l'association, etc.); mais ces lignes défilent si vite que le but même que l'auteur s'est proposé de présenter un tableau général de l'histoire de l'Eglise chrétienne.

Un second caractère de l'ouvrage de M. Naef est l'extrême impartialité dont il fait preuve. Il est si rare de trouver un historien vraiment impartial, que c'est un devoir de le signaler, quand on a la bonne fortune de le rencontrer. M. Naef est l'historien impartial par excellence; et pour ce même motif trop loin d'être partialité, par exemple, en montrant comme une partie du malheur l'acte de l'empereur de Rome à Rome, en concevant la possibilité d'un acte et même d'un acte pour l'empereur et le système chrétien, bien que cette opinion lui paraît peu vraisemblable, en se bornant à dire que la date des faits racontés, etc. Un dossier tout qui nous a frappé, en lisant le volume de M. Naef, c'est, en général, la façon des appréciations et des jugements portés. Nous recommandons en particulier la remarquable très bonne et très judicieuse des remarques (Communication de M. Edmond Montet.)

— M. A. Baumier, professeur à l'Université de Genève, a publié chez Fischbacher, à Paris, une longue et intéressante notice biographique sur son ancien collègue M. Auguste Schœnauer, en il lui revêt une nouvelle la figure originale du professeur et de théologien, celui auquel nous devons la traduction française la plus importante du Nouveau Testament, mais encore tout un monde de la vie religieuse et ecclésiastique de Genève pendant les quarante dernières années.

ÉTATS-UNIS

Congrès des Religions et Musée des Religions. — Les deux institutions qui nous venons groupées dans ce titre sont entièrement distinctes et indépendantes l'une de l'autre, et cependant elles méritent d'être associées comme un double symptôme des progrès qui font aux États-Unis les sciences chrétiennes et l'universitaires, large, sévère, humanitaire, que nos études développent surtout ne elles s'attachent.

Le 14 avril dernier, la section d'archéologie et de paléontologie de l'Université de Pennsylvanie a inauguré une exposition d'objets employés dans les divers cultes orientaux. Un catalogue contenant des explications sommaires sur les symboles, est déjà mis à la disposition du public. Il est en même temps et moderne, mais grâce à l'activité des archéologues et des naturalistes américains, cette exposition en son très remarquable déploié par quelques professeurs ont présélectionnés des méthodes de la science moderne et joignant à leur science les objets relatifs pour les choses religieuses et un sentiment très net de l'importance importante du problème religieux dans notre société contemporaine, la collection actuelle ne paraît pas à donner un véritable musée des religions. L'exemple d'une si forte entreprise ainsi à porter ses fruits sur un sol autrement plus favorable que la culture aux rigoureuses réformes, autrement ouvert à une conception que la religion qui est universelle sans être de l'indifférentisme et subordonnée tout au dominant profane.

Quant au Congrès, on s'attend dans les Amériques, le Parlement des religions, il n'existe même qu'à l'état de projet, puisque il ne peut se réunir qu'en 1903, pendant l'Exposition universelle de Chicago. Mais déjà il a une organisation préliminaire. Les dissidentes entre des États-Unis se proposent plusieurs tentatives de tenir à Chicago, en 1903, des congrès particuliers. La direction ecclésiastique de l'Exposition a encouragé les arguments de ses multiples congrès pour s'entendre sur les discussions interreligieuses à prendre en vue de leurs assemblées. C'est dans cette réunion, où siègeront en nombre des représentants des différentes églises chrétiennes, qu'est né le projet de réunir en outre à Chicago une conférence ecclésiastique des religions, ou sur la recherche de l'harmonie et l'unité religieuses de l'humanité, ainsi que les facteurs moraux et spirituels du progrès humain ».

Qu'on parvienne à se réunir dans le cercle d'une université certaine, cela n'a rien d'étonnant, mais ce qui est plus remarquable, c'est que dès à présent elle a pris corps, c'est que le comité organisateur est constitué sous la présidence du Révérend John Hayy-Barnes, c'est surtout qu'il a reçu un grand nombre d'adhésions, non seulement en Amérique, mais dans les diverses parties du monde, et que des évêques catholiques aussi bien que des pasteurs protestants ou baptistes, des méthodistes, des luthériens et l'on compte même des confucéens ont promis leur assistance. Quelque même cette manifestation n'aboutisse rien à rien, elle sera en la même l'assurance de montrer que dans toutes les religions il y a des esprits larges et généreux, qui savent distinguer entre les éléments fondamentaux et universels de toute religion et ses éléments particuliers, le plus souvent secondaires. Mais il y a plus. Le fait seul qu'une pareille conception ait pu prendre corps est l'un des phénomènes les plus intéressants et les plus caractéristiques de la fin du xix^e siècle. Et qui sait ce qui, plus tard, pourra sortir de ce qui n'est aujourd'hui qu'une utopie pour la très grande majorité des hommes ?

— L'Ecole de morale appliquée (*School of Applied ethics*) reprend cette année la série des conférences d'été qu'elle a inaugurées d'une façon si originale l'année dernière dans le plan de bains de l'Ypsworth (Massachusetts). Les trois semaines — histoire des religions, économie sociale, morale — ont respectivement pour directeurs MM. Toy (celui-ci même dans notre université), M. Moutet signale dans cette brochure la remarquable travail, *Judaism and Christianity*, Adorno et Fritz Adorn, et ces trois noms valent à premier qu'il s'agit ici, non d'une simple distraction estivale, mais d'une œuvre très sérieuse d'enseignement et de vulgarisation scientifique.

Dans la section de l'histoire des religions le professeur G. F. Moore professe des Prophètes; le professeur A. Williams Jackson, de la religion de l'ancienne Perse et de ses Relations avec le Judaïsme, le professeur Morris Jastrow, de la Loi ébraïque; le Dr John P. Brown, du Psautier; le professeur Crawford Toy, des Livres Sapientiaux, et le Dr H. H. Rowell, du Talmud.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 25 mars : Le directeur de l'École française de Rome communique à l'Académie 1^o que la restauration des trois bas-reliefs antiques découvertes récemment à Sélingue par M. G. Rouquier, une copie exacte de la liste d'Hérodote contre le Minotaure. — 2^o Que M. le vicomte Barrois publie prochainement sa belle collection de sculptures antiques, avec le concours de M. Hérog. Le tout sera en français. — 3^o Que M. Poinssin a découvert à Pisona Porta, à une milie du Rome, une belle série de monnaies, parmi lesquelles deux sont particulièrement remarquables. L'une représente une tête de Mélos, celui de gauche, entouré des déesses. L'autre, de type égyptien, représentant une scène d'adoration. Au milieu un personnage assis sur un trône, deux ou trois, sur son côté, être un glisseur ? un serpent dont les serpents s'entrelacent autour d'un vase. A gauche un autre personnage, debout, de couleur verte, être un serpent à un illeur serpent. Le personnage du centre ne porte aucune inscription.

— Séance du 1^{er} avril. M. Hamelin est élu membre de l'Académie en remplacement de M. Alfred Maury. — M. Louis Huet lit une étude sur les Origines inscrites ou « cuneux », s'agit-il de l'agencement septentrional des mots de la prose latine dans les hiéroglyphes ou des papyrus au moyen âge. Ce travail a commencé par une notation, analogue à celle que l'on trouve dans la prose du Symphonie. Il a été transformé par la détermination phonétique en cuneux syllabique, en cuneux de six siècles.

— Séance du 4 avril. M. Paul Barrois signale la plus ancienne représentation actuellement connue de l'archevêque des lieux de Saint-Pierre de Rome, datée par un manuscrit de Jean Paganini, du commencement des treizième siècles, à la Bibliothèque nationale. Fouquet est à Rome sous Eugène IV (1434-1447).

M. Maury présente l'ouvrage intitulé de M. J. H. Huet : *Les origines de la doctrine cuneux*. Depuis l'époque des pyramides jusqu'à l'époque romaine.

— Séance du 22 avril. M. Maurice Maury, chargé de cours à la Faculté des lettres de Lyon, signale la découverte, dans le temple d'Apollon Pnace, au

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

En 1830, notre Pâque égyptienne ne différait elle des lunaires 14 ans et quelques jours avec une 1/2 jour. L'opposition est en moyenne annuelle. Mais le P. Toudou lui a remarqué que le cycle de Nica ne pouvait être en trois autres Pâques jules voisines, car une fois l'écart était et comme elle était comme devant être toujours entière, d'après une présomption de même, le jour même de la pleine lune du printemps. Or, le calendrier julien actuel n'est en aucune hypothèse contraire à la seconde moitié du 19^e siècle; des présomptions spéciales pourqu'il le 1^{er} Tétris, qui ne doit jamais tomber ni en dimanche, ni en mercredi, ni en vendredi, et d'autres empêchant le commencement de la pleine lune avec certaines limites déterminées. Aut de plus en outre que ni le dimanche du Tétris, ni celui de Nica, ni par conséquent la pleine lune de Nica ne sont plus d'accord avec ce qui se passe effectivement au moment. Il s'agit à nous que le calendrier julien est resté en 1700 ans du plus de 5 jours, de sorte qu'on a mis de plus leur Pâque au moins 1 an 1000 à 50 ans. — Il est à remarquer que l'usage du calendrier des Juifs s'assurait si peu avec les solstices qu'il finit les jours fin de, fin à Cas Nica, la Pâque catholique primitive, la Pâque jule, seule se sera élevée non pas à la pleine lune de mars ou de printemps, mais à la pleine lune suivante. Dans ces circonstances, les catholiques étaient en train de la prescription de marquer de Nica qui leur a donné, comme point de départ, une pas la continue à venir des familles, avec l'ajout de ceux pour ne pas pour compte de notre circonstance que les Juifs admettent, d'un à l'autre 1800, leur Pâque. Et cela en une lettre plus tard que ne l'a permis la durée de Nica.

Quant à la substitution de la Pâque jule à la Pâque jule, on ne s'en est jamais occupée à l'exception du calendrier julien, on doit l'ignorer n'a pas à s'occuper, et quelques rares, très rares fois (comme en 1825), à l'usage des écoles, qu'elle a été employée à l'Église grecque. L'Église catholique n'a pas cru que ni lui ni mai qui est l'importance des avantages pratiques des écoles. Au surplus, nous avons vu le calendrier et autre chose la détermination de la Pâque, comme nous ne pourrions pas parler des protestants d'Allemagne de 1700 à 1715, le Japon, qui pour, qui en adoptant en 1873 le calendrier de l'Europe occidentale, n'a certes pas voulu changer à suivre la Pâque égyptienne.

La seule raison qui empêche l'adoption de notre calendrier, c'est la crainte de lacer les sympathies étrangères des catholiques. C'est une des raisons qui ont déterminé l'Italie à proposer, à la place de Greenwich dont se servent les diplomates catholiques romains, le méridien de Jérusalem. Mais qu'on nous dise en quelle année on s'occupe de donner une exception plutôt multiple que rare, les populations catholiques y croient un développement pour l'usage d'un ou deux jours de leur calendrier. Ce développement est entré dans la question soulevée par l'Italie aux catholiques.

— Source du 25 mai: M. Edmund Le Bloua venant que de la part de M. Maxwell Somerville, de Philadelphie, se trouvant de l'usage, toutes grâces de Jérusalem.

VII. Revue des Religions. — 1882, 2^e sem. : A. Lamy. *Études sur la religion chaldéo-assyrienne* (suite).

VIII. Revue des Deux-Mondes. — 1^{er} avril : A. Giffroy. *Des progrès de la science archéologique et de l'archéologie à Rome.* — Maurice Paléologue. *Le sort des Latins. Légende transilvanique.*

IX. Revue Bleue. — 24 mai : Jean Bussy. *L'avenir de la religion* (la prose des *Propos d'Éternel* de M. Darmesteter). — 28 mai : Alfred Rambaud. *Les religions de la Révolution. La culte de la Raison et de l'Être suprême.*

X. Journal des Savants. — Mars : Barthélémy-Saint-Hilaire. *Les textes du Yonagu.* — M. Berchard. *Sur les traductions latines des ouvrages stoïciens* (voir mai) = Avril : G. Batais. *Le culte de Oregore du Taurus.* — H. Weil. *Les inscriptions de Cna.* — H. Hauser. *Catalogue général des monnaies* (voir du Cabinet) = Mai : Barthélémy-Saint-Hilaire. *Yn du Bomblin.*

XI. Revue archéologique. — Janvier-Février 1882 & E. Le Blant. *Néces sur quelques formules cabbalistiques.* — A. Rouart. *Chronique d'Étrurie.* = Mars-avril : F. Goussier. *Scrits dans le culte de Mithra.* — G. Rapin. *Étude sur les Mystères au moyen âge* (fin). — C. Monod. *L'Église de Saint-Jérôme à Zoug-Gesset, avec une notice sur le siècle au temps de saint Laurent de Plasencia* (voir 1^{er} art.). — A. Caput. *Revue des publications épigraphiques relatives à l'Égypte classique.*

XII. Revue des Questions historiques. — 1^{er} avril : Paul Allard. *Le christianisme romain au 1^{er} siècle.* — Edg. Fournier. *Le pape Martin V et les juifs.* — Gaudry. *Le comte de 1774-1776 et la première année de postulat de Pie VI.* — G. Duré. *Le comte de Maron et les femmes.* — F. Fleiss. *La vie syriaque du saint Alexis et l'orthodoxie ecclésiastique du 1^{er} siècle.*

XIII. Romania. — Janvier 1882 : H. Weil. *Notes pour servir à l'histoire de la légende de Troie en Italie.*

XIV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — Avril : J. Tassin. *Le sanctuaire de Satunio Balnearumensis en Djebel Bou-Kancous (Tunisie).*

XV. Revue des Études juives. — T. XIII, 3^e et 4^e : *Index arab.* *La littérature des pères dans la Bible. Le second livre (Bib.).* — J. Lévi. *Notes sur Malchus.* — J. Derenbourg. *Glosses d'Abou Zakaria ben Abou Saïd* (fin). — A. Neubauer. *Abou Ahsan in Kalyphistan.* — A. Huda. *Documents relatifs aux Juifs de Manpouss au moyen âge* (fin).

XVI. Révolution française. — 11 avril : F. Jourdain. *La Mairie, sous-révolutionnaire de Mordhau* (fin).

XVII. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — Septembre 1881 : C. Pissot. *Les XIV^e et XV^e siècles religieux huguenots en Angleterre à l'époque de la Révolution (1688-1689).* — R. Werra. *Autobiographie d'un curé de la Révolution, Jacques Vastin, pasteur du Refuge (1^{er} vol. 1^{er} sem.).* = Janvier : H. Hauser. *Morts du jour, état de Timgry et de l'espérance de Timgry.*

de la Meuse. — Paul Gauthier. Fondation d'une chaire au collège de Navarre pour plusieurs langues. — J. W. Lottin. Les religieux prémonstrésiens sous le roi X = *Prêtre*; *de la Meuse*. La Polonoise française em-elle la fille de la Pologne allemande? (voir le 1^{er} sur.) = *Revue*; *de la Meuse*. Les préoccupations politiques de Louis XIV au sujet des huguenots en 1685. L'abbé de Choisy et l'abbé Olney. = *Revue*; *de la Meuse*. Catherine Férrière. = *Revue*; *de la Meuse*. De la lecture fréquente des livres spirituels, Chateaubriand, Herault et les Lefebres d'Angers (1493-1544).

XVIII. Annales du Midi. — Janvier 1882: C. Béraud. Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers du baron de Pourville. = *Revue*; *de la Meuse*. Saint Vincent Ferrer dans le midi de la France. — L. G. Fournier. Yriarte et l'évêché de Cella.

XIX. Annales de l'Est. — Janvier: Ca. Pichet. Le duc de Bourgogne d'Alsace et la légende du saint Otille (II). = *Revue*; *de la Meuse*. Les anciens monuments de saint Otille.

XX. Annales de Bretagne. — Avril: A. de la Borderie. Saint Gildard. — *Revue*; *de la Meuse*. Chanoine Guillemin (ou de sainte Thècle).

XXI. Revue de linguistique et de philologie comparées. — XV: 2: Cuvier. Nouvelles données pour servir à l'histoire religieuse de l'île de la Réunion. — De la Réunion. Essai de métaphysique. — *Revue*; *de la Meuse*. Histoire d'une grande école sur sainte Hélène de Constantinople.

XXII. Revue critique. — 15 avril: L. Fournier. Développement des lois 17 et 22 des 1^{ers} Mésopotamies chrétiennes de la France. = *Revue*; *de la Meuse*. Le saint de sainte Hélène.

XXIII. Revue de l'Art chrétien. — Mars: J. Gélis. L'art catholique et ses dévotions. — *Revue*; *de la Meuse*. Le culte des docteurs de l'Église à Rome. — J. Gélis. Histoire de la fondation de l'école de l'art chrétien.

XXIV. Revue historique du Tarn. — 1882: J. Fournier. Troubles dans la ville d'Albi pendant l'épiscopat de Gaspard de Lamoignon. — A. Fournier. Histoire et institutions dans l'Albigens (1304-1308). — *Revue*; *de la Meuse*. Pouille du diocèse d'Albi sous le roi de France.

XXV. Mémoires de la Soc. des sciences et arts d'Angers. — V, p. 77: L. Fournier. Saint-Michel de Tervin. L'Église protestante à Angers en 1605 et la Concile.

XXVI. Mémoires de la Soc. d'émulation des Côtes-du-Nord. — V: 136. Revue. Inscriptions et monuments des départements d'Ille-et-Vilaine et des Côtes-du-Nord. — V: 137. De l'art chrétien. Sépulture de Kerguelan au Goulet-Pin (Angers). — V: 138. A. de la Borderie. Saint Gildard. Texte de sa vie et de son œuvre. — 139. Saint Gildard. Vie et œuvre de saint Gildard. — *Revue*; *de la Meuse*. Notes et commentaires historiques.

XXVII. Revue de Gascogne. — Février 1882: *Revue*; *de la Meuse*. Inscriptions des Latruncs (Angers). Inscriptions latrunculiques sous le roi X = *Revue*; *de la Meuse*.

The history of Jewish tradition. — W. von Baur. Bibliography of the writing of prof. Eusebius.

XXXV. Contemporary Review. — *Nat.* T. W. Russell, Archbishop Walsh and the bishop annuals. — *Bishop of Calicut*. Progress of the Old Testament (voir le 2^e art.).

XXXVI. B. Babylonian and Oriental Record. — F. 5 : Terrien de Lacouperie. How in 210 B. C. Hsiangshun entered China. — J. Lubert. Notes on the writings of the Lyonnais monuments (suite). — *Chad Brannen*. Southern Palestine and the Tel-el-Amarna tablets = N° 6 : G. Deveria. Notes on the Eusebian text. — *Terrien de Lacouperie*. On the entrance of the Jews into China during the first century of our era. — S. Rein. The Po-Yao King (suite). — A. Haver. The tablet-inscriptions of the Chinese Jews found at Kiching in 1894 (voir les 2^e articles). — N° 7 : *Chad Brannen*. Recent German colonial explorations. The land of Samal. — R. Brown. Egyptian identity names; = N° 8 : *Terrien de Lacouperie*. The Negrine pyramids of ancient China (voir le 2^e article). — *Chad Brannen*. Some letters to Amenophis III. = N° 9 : H. Deveria. The Haywatha inscription 32 of the British Museum. = N° 10 : *Chad Brannen*. Inscriptions of Nargiswar. — *Dr. Harter*. Shann-Tsing-Tsing King, the Book of animal purity and exorcism. = N° 11 : *Terrien de Lacouperie*. The Black heads of Babylonian and ancient China.

XXXVII. Scottish Review. — April : *Conder*. The Canary islands. — *Conder*. Trevelyan. A new religion. — T. Lee. John Major. Scottish ecclésiast. (183.1854). — *Edwards*. Hymnology of the Christian Church. — *J. Mackay*. The death of Gustavus Adolphus. — *J. Biddis*. The anthropological history of Europe.

XXXVIII. New World. — I. 1 : *Lyman Abbott*. The evolution of Christianity. — *C. Everett*. The historic and the ideal Christ. — *J. Schreiner*. The future of Jewish religion in America. — *C. Fay*. Abraham Krumm. — *J. Carpenter*. The historic evolution of Buddhism. — *E. Hall*. The new mythology. — *C. Tytler*. Theological aspects of the philosophy of Thomas Hill. = I. 2 : *Mont J. Savage*. Religious evolution. — *T. K. Chapin*. The origin and the meaning of the story of Sodom. — *H. Atwood*. The foundation of Buddhism.

XXXIX. Asiatic quarterly Review. — April : *Legends, songs and customs of Kurdistan*. — *Magers*. The occasion by rain and the Hermapollite Euboea. — *Witter-Brown*. The present state of Oriental studies in Great Britain.

XL. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — T. XIV : P. 214. *Léopold Renouf*. The Book of the Dead. — P. 220. *Christie*. The ancient Egyptian year.

XLI. Proceedings of the American philosophical Society — LXX : P. 145. *A. S. Gatschet*. A mythic tale of the Iroquois Indians.

Phylo. Gegen die Jüthke's Theorie über die Bedeutung der Baumzeitung. — *Kathol. Zentr.blatt*. Ist das Bäumen in der Hebräer und Araber.

LVI Theologische Studien und Kritiken. — 1882, N. 2: Deutsche, Geschichte von Nazareth mit dem Nachhinein vom Apollonismus. — *Chemn.* Gegenwärtiger Stand der christlichen Debatte in Deutschland. — *Bibl.*, 1882. — *Nachr.*, 1882-1883.

LVII Jahrbücher f. protestantische Theologie. — XVIII: 2: Lipsius. Luther's Lehre von der Buße.

LVIII Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — VII: 2: E. Fiebig. Der Apostel Petrus in Europa. — P. Bernhold. Das Christentum bei den Germanen.

LIX Evang. Nachr. Missionsmagazin. — Mai: Die Theorien der christlichen Naturreligion. — Juli: Christliche Grundsätze über die Mission.

IX Sybel's Historische Zeitschrift. N. P. — XLII: 1: Sauer. Beitrag zur Geschichte der biblischen Theologie. — Willich. Zur Geschichte Wallenstein's.

LXI Nuova Antologia. — 1882, N. 2: Agazzi. Il diluvio universale nelle leggende di Babilonia.

LXII Archivio storico italiano. — S. V. IX: 3: Zamboni. La Santa cella Agostino in Brescia nel medioevo.

LXIII Studi e documenti di storia e diritto. — 1882, N. 2: B. Tacchini. Le origini del glottalismo e il problema di Roma.

LXIV N. Insulin van Nederlandsch Indië Bijdragen. — 2e serie, I. PD: J. H. Meuwinkel. Welken de tegenwoordige reden en gronden der Rijksoverheid zijn van een onafgebrokenheid met de Rijksoverheid? — Antwoorden op de vragen van de Rijksoverheid.

LXV Theologische Studien. — IX: 2 et 3: Fiebig. Betrachtingen over de betekenis van het woord Theos in het Nieuwe Testament. — Willemsen. Het verband van den mensch en de natuur.

BIBLIOGRAPHIE

ÉGÉALITÉ

A. Aulard. Le culte de la Reason et le culte de l'Être suprême. Étude historique. — Paris. Armand; 2 fr. 50.

L. de Mélyon. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés. — Paris. Lemeris; in-18 de 152 p.

J. P. Miley. The faith of the peoples. — Londres. Ward; 2 vol.; 31 sh.

P. Ellwood. Oriental religions and Christianity. A series of lectures delivered on the Ely Foundation before the students of Union Theological Seminary. — New York. Scribner; in-12 de xix et 284 p.; 1 d. 75.

CHRÉTIENNE

J. Kœpf. Histoire de l'Église chrétienne. — Paris. Fischbacher; in-8; 8 fr.

H. Haer. Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologiae exlibicae qui in a concilio Tridentino fuerunt, ecclae, patrum, discipline doctrinae. (2^e ed. revus et augmentée). — Innsbruck. Wagner; in-8 de xiv et 650 p.; 12 sh.

A. Bernard. Les Vaudois. Leur histoire sur les deux versants des Alpes de 1170 au xix^e siècle. — Paris. Fischbacher; in-8, III; 12 fr. 50.

G. Verrier. Histoire du protestantisme catholique. — Paris. Delhomme; in-8 de 347 p.; 5 fr.

G. Rao. The Syrian church in India. — Londres. Blackwood; in-8 de 300 p.; 10 sh. 6.

E. Steens. The Pauline theology. A study of the origin and correlation of the doctrinal teachings of the apostle Paul. — New York. Scribner; in-8 de xi et 354 p.; 2 d.

J. Pryor. Notes on the history of the early Church. — Londres. Christian Knowledge Soc.; in-12; 1 sh.

J. Wilpert. Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. — Freiburg. Herder; in-16, de xvi et 100 p.; III; 18 m.

G. Klein. Das antiochenische Fragment oder die Bücher des N. T. — Zürich. Hotz; in-8 de vi et 115 p.; 2 sh. (ouvrage combiné).

A. Harnack. Die griechische Uebersetzung des Apologeten Tertullianus. Mo-

deutsches aus der alten Kirchengeschichte. — Leipzig, Meynert; in-8 de vi et 281 p.; 5 sm. (t. VIII, 1^{re} livr., des « Texte und Untersuchungen » de von Ostergren et Harms).

F. Cabrol, *Études de théologie historique et ecclésiastique*. Textes de saint M. Guérin. — Paris, Delhomme; in-8 de vi et 31 p.

E. Dugat, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*. — Paris, Lacombe; in-8; 6 fr. (extrait du « Journal asiatique »).

S. Gregorius Magnus XL. homilium in evangelia libri decem, ed. H. Binter. — Innsbruck, Wagner; in-8 de vi et 292 p.; 1 m. 80 (2^e série, t. VI des « Patrum operum selecta »).

K. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*. — Paris, Impr. nat.; in-4 de xxvi et 523 p.

L. Pre-Nikolai, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV^{ten} zum Jhr.)*. — Leipzig, Fock; in-8 de 121 p.; 3 m.

L. Thomsen, *Thiender van Etienne und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte*. — Gießen, Beck; in-8 de vii et 139 p.; 4 m.

P. Fredericq, *Inscriptio hibernicae provinciae Neerlandicae. Geschiedenis der bisschoppe in de Nederlanden tot aan hare herichtinging onder keizer Karel V (1525-1535)*. I. — Amsterdam, Vroelink; in-8.

J. Schottier, *Die « Gesta Romanorum Ecclesie » des Kardinals Beno mit anderen Zurechnungen der schismatischen Kardinäle wider Gregor VII.* — Hamburg, Borchers; in-8 de vii et 143 p.; 1 m.

G. Dreyer, *Ancient hymns made new*, XII: *Interchange hymns for Michael's*, 1^{re} série. — Leipzig, Reclam; in-8 de 272 p.; 8 m.

H. Chappuis, *Études historiques sur la province dominicaine de France. Les dominicains d'Alsace*. — Paris, Picard; in-8 de vii et 431 p.

L. Le Fournier, *Epigrammes certain Carminesque*, vol. IV. — Montreuil; in-4 de 320 p.; 25 fr.

S. Nessel, *Die Verfassung der Bistümer und ihrer Bistümer in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*. — Freiburg, Herder; in-8 de vii et 143 p.; 1 m. 70.

W. Copinger, *Immortalis Bellore of the first half century of the Latin Bible, being a bibliographical account of the various editions of the Latin Bible between 1450 and 1500, with an appendix containing a chronological list of the editions of the 16th century*. — London, Quaritch; in-fol. de vi et 224 p.; in PL; 22 sh.

K. Höffel, *Melanchthon's pedagogica. Eine Begründung zu den Werken Melanchthons im Corpus Reformatorum*. — Leipzig, Teubner; in-8 de vii et 287 p.; 8 m.

G. Gervais, *Die Gründung der französischen Kirchenverfassung im Jahr 1541*. — Munk, Franz; in-4 de 39 p.; 1 m. 20 (extrait des « Mémoires de l'Acad. des sciences de Bayeux »).

C. Pinner. *A story of the Church of England*. — London, Christian Knowledge Soc.; in-8 de 2 sh. 6.

E. Rieu. *Geschiedenis van de hereniging en de hervormde kerk der Nederlanden, 1re partie*. — Groningue, Wolters; in-8 de xv et 224 p.; 2 fl. 30.

E. Rieu. *The Huguenots in the seventeenth century, including the history of the Edict of Nantes from its enactment 1598 to its revocation in 1685*. — London, Simpkin; in-8 de 322 p.; 5 sh. 6.

Bouquet. *Traité sur la vie et les vertus saintes de M. Vincent de Paul (1724)*. Œuvres inédites du Bénédictin, publiées avec une introduction par A. Guez. — Paris, Vauzel; in-40 de 561 p.

C. Waddington. *L'athéisme en France à la fin du XVIII^e siècle*. — Paris, Carré; in-8 de 19 p.; 50 cent.

J. A. Grutts. *Medel van de geschiedenis der Oud-Hollandsche zeeving.* VL De Molukken. — Utrecht, Van Dantem; in-8 de vi et 431 p.; 2 fl.

K. Nijland. *Zeevlietgekeert van Oost- en West-Indië*. — Utrecht, Beyer; 1894; 6 fl.

J. Hilla. *Bijdragen tot de geschiedenis van het Christendom in Japan*. — La Haye, Nijhoff; in-8 de xn et 100 p.; 1 fl. 50.

L. Henry. *La Hérésie religieuse dans l'Eglise catholique à Gènes et en France (1610-1800)*. Étude historique et dogmatique. — Paris, Fischbacher; 2 vol. in-8; 10 fr.

E. Kauter. *Leibnizius*. — Paris, Hatulin; in-8; 5 fr. 50.

A. Hutton. *Cardinal Manning. With a bibliography*. — London, Methuen; in-8 de 244 p.; 5 sh.

E. Allen. *The Anglican career of cardinal Newman*. — London, Macmillan; 2 vol. in-8 de 940 p.; 10 sh.

J. Ellis. *Charles Hatfield Surgeon*. — New York, Russell; in-42 de vi et vi 249 p.

RELIGION ET ÉGLISES

Meijer. *Etude sur le canonisme des Saints-Écritures. I. Ancien Testament*. — Paris, Lethelloux; in-8 de vi et 305 p.; 4 fr.

R. Bacon. *The process of Genesis. A study of the documentary sources of the first book of Moses in accordance with the results of textual science*. — Hartford, Students publishing Company; in-8 de xxx et 322 p.; 2 d. 50.

R. Baumbach. *Das Hapdelsgebet (ca. xx. 22-ex. 33, seine ursprüngliche Gestalt, etc.* — Halle, Francke; in-8 de vi et 121 p.; 7 m. 80.

G. Lohm. *Studien über Genesis Testaments vordie urfrühchristliche synoptik*. — Lund, Almqvist; in-8 de 178 p.

G. Schwann. *Die Wellenlinien der Pentateuchkritik in ihrer Grundzüge dargestellt und auf ihre Hebräer geprüft*. — Gießen, Reiff; in-8 de 93 p.; 1 m. 80.

F. Kirk, *Manus.*, His life and work. — Edinburgh, Bell & Co. 10-8 de 264 p.; 1 sh. 6.

M. Kewling, *Judaica vestigia in Egypte*, Series m^a (Hic der Egyptische antikeitungen (antiquities)). — Leyde, Donner; in-8 de 31 p.; 50 cents.

C. Lammgren, *Gillias in Egypte*. — Uppsala, Samfundet; in-8 de 420 p.; 4 kr.

J. Storchmann, *Die grosse Flottenveränderung Davids in dem letzten Philisteenkrieg und die davon handelnden Psalmen*. — Berlin, Wiegand; in-8 de 86 p.; 1 m. 25.

A. Rahlfs, *Ant und Aram in den Psalmen*. — Göttingen, Dieterich; in-8 de 400 p.; 2 m. 40.

E. Reiche, *Introduction au livre des Psalms*. — Paris, Letoury; in-8 de xiv et 195 p.

B. Reuch, *Das prophetische Schrifttum. Kerygmatisch-kritische Studien vorzüglich auf historischer Grundlage, I. Jesaja*. — Vienna, Franck; in-8 de xiv et 277 p.; 5 sh.

B. Erdmann, *Melchisedek in der Zeit der himmlischen Könige in Israel's kerygmatische periode*. — Leyde, Jbde; in-8 de vi et 148 p.; 1 fl. 25.

H. Wilson, *The Book of Job*. — London, Hodder; in-8 de 410 p.; 7 sh. 6.

R. Hullin, *Talmud, The canon of the Old Testament*. New York, Putnam; in-8 de xiv et 161 p.; 3 d.

F. de Lagarde, *Septuaginta-Studien*. — Göttingen, Dieterich (extra de 100. de l'Annuaire des sciences de Göttingen); 12 sh.

F. Hatch et H. Redpath, *A concordance to the Septuagint and other Greek versions of the Old Testament, I*. — Oxford, Clarendon press; 21 sh.

G. Mörner, *Fragmente de la version syriaque de l'Ancien Testament*. — Paris, Letoury; in-4 de 164 p.; 25 fr. (XVI des « Mémoires de la Mission archéol. franç. de Syrie »).

F. Schnabel, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volkstums im Zeitalter Christi*. — Göttingen, Richter; in-8 de viii et 284 p.; 5 sh.

F. Wiedemann, *Die phöniciatischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorlesung*. — Berlin, Gerner; in-4 de 24 p.; 1 m.

B. Königsmeyer, *Am Masora und Talmudistik. Exegetische Studien*, 1^{re} livr. — Berlin, Mayer et Müller; in-8 de 64 p.; 1 m.

K. Ahrens, *Das « Buch der Nehemias » herangezogen und untersucht*. — Kiel, Hanse; in-8 de xiv-81 et in-73 p.

A. Kaminski, *Die Geonim und ihre Schriften in Arabien haggadischen Sagen und ausgewählten Mischnothum*. — Treves, Mayer; in-8 de xv et 62 p.; 1 m. 50.

M. Friedländer, *Die wichtigsten Institutionen des Judentums nach der Bibel, dem Talmud und den Ansprüchen des Wesens in Israel*. — Berlin, Epstein; in-8 de 12 p.; 1 m. 20.

TA. Noddin, *Oratorische Studien*. — Berlin, Putnam; 1 m.

RELIGION ET MONDES ÉTRANGERS.

H. Forester, Die Sieger in den olympischen Spielen, 2^e partie. — Leipzig. Teubner; 4 m.

K. Fickl, Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Egypte, II. Commentaire. — Leipzig. Hirsch; 24 m.

L. Cost, Lucien Samnathensis libellus qui interdicunt: De morte Pompeii. — Berlin. Weidmann; 4 m. 80.

Paton et Hicks, The inscriptions of Cos. — Oxford. Clarendon Press; 1891; in-8 de 117 et 407 p.

E. Amelinckx, La Morale égyptienne qu'on trouve mêlée avec autre des Égyptiens sur le papyrus de Boulaq, n^o 4. — Paris. Leroux; in-8 de xxxviii et 301 p., 10 fr. H. VI de la « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses »; 10 fr.

Humbly-Boy et Théodore Auzanet, La Nécropole royale de Saïna; 1^{re} livraison. — Paris. Leroux, in-folio (l'ouvrage complet en 4 livraisons: 220 fr.).

A. Chagnet, Histoire de la psychologie des Grecs. T. IV, La psychologie de l'École d'Alexandrie. — Paris. Hachette; in-8; 7 fr. 50.

C. Smith, Catalogue of the cuneiform tablets in the Assyrian collection of the British Museum; 2^e vol. — Londres. Longmans; 1891; in-4 de xxi et 421, 600 p.; 15 sh.

C. F. Lehmann, Samsonschreiben. König von Babylonien 1004-1010. handschriftliches Material unter den Beginn seiner Regierung. — Leipzig. Hinrichs; 1 vol. de xiv-173-112 p. et xxiijl.; 40 m. (I, VIII de la « Assyriologisches Bibliothek » de Halle und Leipzig).

M. Brummer, Egypt. Three essays on the history, religion and art of ancient Egypt. — Boston. Houghton; 5 d.

E. Baudet, Egypte, II. Upper Egypt with Nubia as far as the second cataract. — Leipzig. Hirsch; in-8 de xxxviii et 285 p., 10 m.

E. Dev, Les dévotions en l'Égyptologie saïna. — Paris. Chailanet; in-8 de xv et 212 p.; 4 fr.

RELIGION DE L'ÉTRANGER.

E. Lemaître, Le Japon: histoire, religion, civilisation. — Paris. Chailanet; 6 fr.

H. E. Krümmen, Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pali-Kanon zum ersten Male vollständig. — Leipzig. Bell; in-8 de xxxviii et 251 p., 6 m.

H. Gierke, Der Menschen der Sankhya-Weisheit, Vissakapittha's Sankhyasästra in deutscher Uebersetzung. — Marck. Fests; 3 m. 80.

Léon Eyer. *Études poétiques*. Le livre d'Or (Hôtel de ville). — Paris: Masson; 1906 de 32 p., 1 fr.

Paul Boyumil. *Le Hig-Vêda et les origines de la mythologie indo-européenne* 1. — Paris: Leroux; 1906 de 162 p. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, 1. 1).

Ch. Bux. *An Dong's*. Kiam Kiam's Caidon Son, les réformations religieuses et sociales. — Paris: Grasset; 16-18 de 10 et 100 p.; 2 fr.

L. Legge. *The Sacred Books of China. 1 et 2. The ritual of T'ao-ti*. — Oxford: Clarendon Press; 1905 de 177-200 et 16-140 p.; 10 sh. 6. XXXIX et XL des « Sacred Books of the East ».

E. Muir. *Hymns*. Veda Hymns, 1. 1. — Oxford: Clarendon Press; 1905 de 177-200 et 16-140 p.; 10 sh. 6. XXXIX des « Sacred Books of the East ».

J. de Robert. *The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith*. — T. 1: *Elements of the faith*. Paved rites. The ideas of immortality. — Leyde: Brill; 1905 de 177-200 et 16-140 p.; 7 fr. 50.

PARAIRES

A. Hirtner. *Studien zur germanischen Volkskunde*. — Wien: Holder, 2 fr.

H. Jentschke. *Vom Areal bis zur Gänge. Historisch-geographische und ethnologische Studien zur Urgeschichte der Menschheit*. — Leipzig: Friedrich 8 m.

Howard Roll. *The customs and laws of modern Greece*. — London: Scott.

H. von Wilmshut. *Volkskunde und religiöser Brauch des Regens*. — Münster: Aschendorf; 1906 de 177-200 et 16-140 p.; 10 m.

J. L. Maitre et Félix Thiérier. *La mission de la sainte de Saint-Martin, d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays normand: Étude sur le paganisme rural, avec de 100 gravures mythologiques*. — Paris: Hachette; 1906 de 177-200 et 16-140 p.; 12 fr.

A. Wiedt. *Revue de la civilisation légendaire*. — Vienne: Teubner; 1906 de 177-200 et 16-140 p.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages
Sur l'Énéas (Bulletin critique de la religion égyptienne), par M. G. Maspero.	1
La Créativité védique, par M. Paul Regnaud.	81
L'hypothèse de M. Harriet sur la modernité des protestants, par M. L. Dops.	151
Clément d'Alexandrie, par M. V. Courbavane.	257

MELANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion grecque (Novembre 1890-Novembre 1891), par M. Pierre Paris.	40
M. France et la Diane de Nem, par M. L. Morille.	71
Abraham Kussma, par M. Jean Réville.	100
Trois plaçoyers en faveur du Bouddhisme (travaux de MM. Nyass, Pajsthen, Soudhendra Bhikshu et Chabocaux), par M. Louis Fery.	122
La traduction des Hymnes védiques de M. Max Müller, par M. A. Barth.	232
Esquisses des huit sectes bouddhistes du Japon, par Vyvan-son (1889), op. J. C.), traduites par M. Alfred Millard (à suivre).	319 et 337

REVUE DES LIVRES

F. von Reville, <i>Archiele Albertinensienwissenschaft</i> (M. E. Housier).	104
W. Liebenow, <i>Bismarck'sches Verfassungswesen</i> (M. Aug. Ambulant).	105
O. Bousle, <i>La fin du paganisme</i> (M. G. Bonet-Milroy).	108
E. Bonnier, <i>La note impériale</i> (M. J. Brisson).	114
Julius Keller, <i>La réforme</i> (M. Jean Réville).	120
C. P. Fick, <i>Geographische und dogmatische</i> (M. Albert Réville).	144
B. Haeff, <i>Faunelle de la merpote de Vain</i> (M. Aug. Ambulant).	247
W. Wendell Rockwell, <i>The last of the Lucretians</i> (M. L. Fery).	251
James Darmstadter, <i>Les prophètes d'Israël</i> (M. Jean Réville).	253
W. Baumgarten, <i>Die Aresidischen Götter</i> (M. Pierre Paris).	301
G. Otterbein, <i>Alchimie e la mitologia delle Erme</i> (M. Pierre Paris).	302
G. H. Toy, <i>Judaism and Christianity</i> (M. Edouard Bonnet).	304

W. Raddeswyper, Les Salishanwatsien (don M. Fug. Poirard)	Page. 1326
H. Hemmer, Histoire de l'Église, I (M. Jean Réville)	377

Continuée par M. Jean Réville.

- Enseignement de l'histoire des religions : Musée Guimet, p. 1137; Congrès de M. Tiele, p. 137; Conférences aux États-Unis, p. 153, 256 et 388; South Plains Ethnol. Society, p. 203; Congrès de M. Spahr à Louisville, p. 227; Congrès des orientalistes, p. 228 et 235; Milliers, *Peuples et civilisations*, p. 354; University Hall, p. 385; Congrès des religions et Musée des religions aux États-Unis, p. 389.
- Adrologie : Alfred Maury, p. 131; P. de Lagarrie, p. 125; Jules Hau-
met, p. 328; W. Meiller, p. 255; Heinrich Lohs, p. 387; miss Anne
B. Edwards, p. 384.
- Histoire générale des religions : Fournier, *Revue d'anthropologie mytholo-
gique*, p. 133; de Milliers, *Religion*, p. 127; Ph. Berger, *Histoire
de l'histoire dans l'anthropologie*, p. 174; Conférences de M. Paul Ha-
guand sur la Religion indo-européenne, p. 130; *Résumés bibliographiques*
de M. Max Müller, p. 134; Gualda d'Alvella, *Des méthodes qui per-
mettent d'atteindre le développement préhistorique des religions*,
p. 136; A. Farrer, *Paganism and Christianity*, p. 202; *Religious sys-
tems of the world*, p. 237; Gummich, *Alteuxen*, p. 254; *Le « New
World »*, p. 268; P. Haguand, *Le Rig-Véda et les origines de la
mythologie indo-européenne*, p. 370; de Milliers, *Apports récents de
l'histoire des religions à l'anthropologie préhistorique*, p. 370; W. Goudyner,
The grammar of the Latin, p. 381.
- Christianisme, généralités : « L'Enseignement religieux », p. 130;
International theological library, p. 133; *Byzantinische Zeitschrift*,
p. 135; *Mitteilungen des Instituts für Geschichte und Ethnologie*,
p. 282; *Bibliographie des publications anglaises sur des sujets reli-
gieux depuis le 1^{er} siècle*, p. 381; Neel, *Histoire de l'Église chrétienne*,
p. 385.
- Christianisme ancien : Duret, *Histoire politique, religieuse et littéraire
d'Égypte*, p. 127 et 128; *Handbuch der Theologie*, p. 134; A. Re-
hman, *Passion of saint Perpetua*, p. 304; *Revue de l'Église*, p. 385.
- Christianisme du moyen-âge : Paul Meyer, *Un roman d'exemple*, p. 125;
L. Stenif, *Le pouvoir temporel des évêques de Bâle depuis le 10^{ème} siècle*,
p. 128; Keary, *The Vikings in western christianendom*, p. 304; H. Schöner,
Perpetua Gaudens inquisitor, p. 205.
- Histoire de la Réformation : F. Boisson, *Schismen Castellon*, p. 123;
A. Beckhaus, *Revue, histoire du protestantisme*, p. 129; F. de
Schickler, *Les églises du refuge en Angleterre*, p. 337; P. Pascal,
Elle venant et l'Église d'Alençon, p. 255; J. Frobenius, *De nobis des
litteris*, p. 205.
- Christianisme moderne : Boulay de la Meurthe, *Documents sur la révo-*

million du Quercet, p. 129; Quinist, patrimoine et papauté, p. 206; P. Puvion, Mouvement neo-Quercet, p. 207; Saurier, *Quercet Occidentale*, p. 268.

Judaïsme : H. Vernes, *Éléments Philologiques* (para), p. 125; James Darmstadter, *Les prophètes d'Israël*, p. 129; Hartley, *Leben des Sinaï nach Gen.*, p. 131; Gluckstein, *L'ancien Testament et la vie future*, p. 132; Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, p. 137; Gumpert-Gumpert, *Épigraphie sémitique*, p. 259; H. Tadmor, *Hebrew in the light of Egyptian hier.*, p. 290; Gumpert, *Philologie de l'ancien Israël*, p. 295; Dorn, *Old-Israel's mythology*, p. 268; Cheyne, *The story of Sodom*, p. 363; Frie, *The composition of the Book of Genesis*, p. 383.

Judaïsme : Savas Pachis, *Théorie du droit musulman*, p. 259; E. Brown, *The episode of the Bath*, p. 263.

Religions de la terre et du monde : Pierre Paria, *Quand le temple d'Athènes brûla*, p. 128; M. Pallis, *professeur d'archéologie grecque*, p. 157.

Religions germaniques : Kresson, Trissinand, et R. H. Meyer, *Keltische Kousagone*, p. 264.

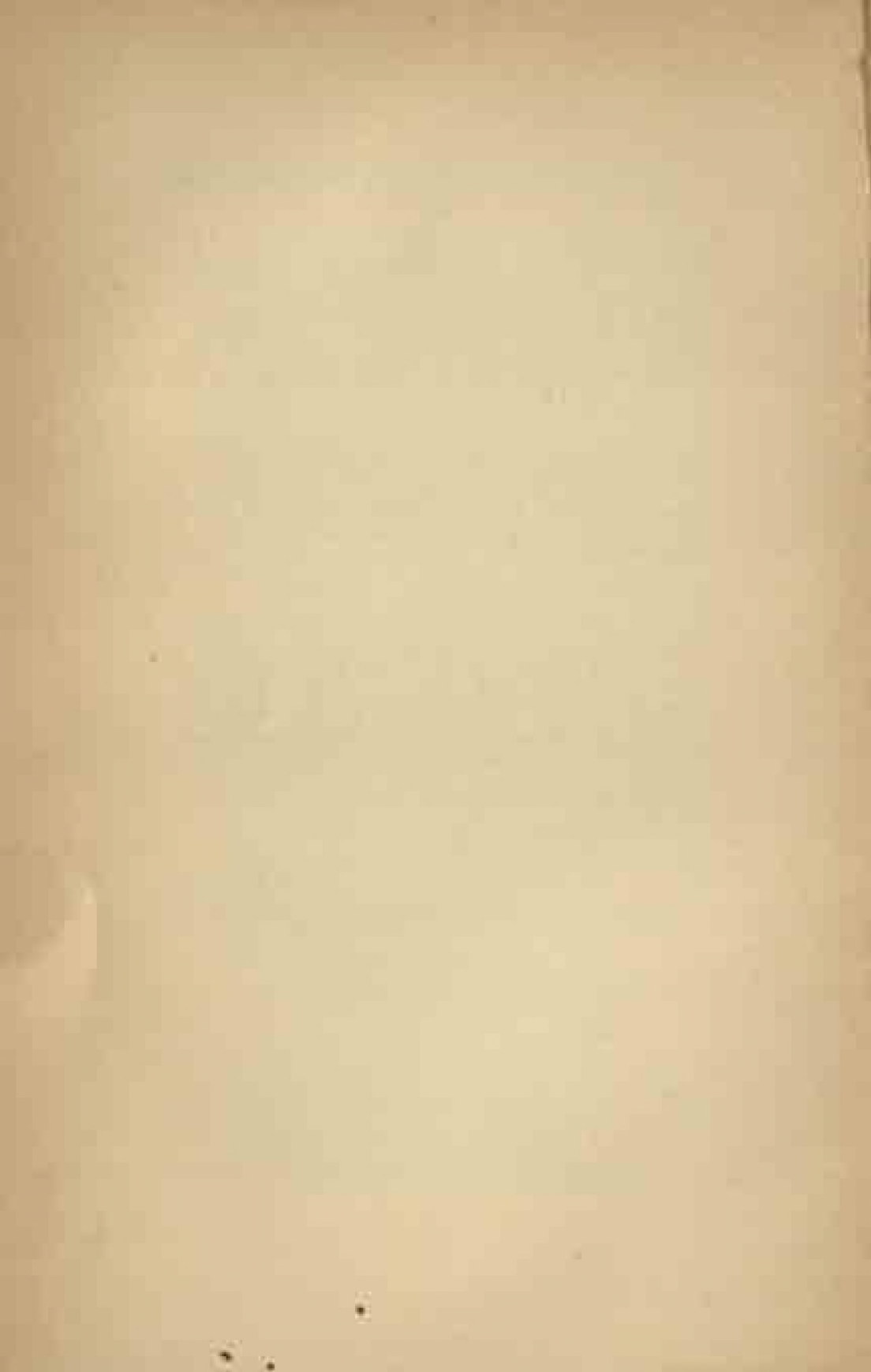
Religions de la terre : Nouvelles monnaies du Yaxa, p. 265.

Religions de l'Asie : De Harlow, *Vajrasamādhi*, p. 127; P. Oltmanns, *Le pessimisme hindou*, p. 128; Rags Dervic, *Questions of Hindu Mythology*, p. 224; G. Grierson, *Modern germanic literature of Hindustan*, p. 226; Rosenfeld, *Contributions to the interpretation of the Veda*, p. 227; P. Puvion, *Le Livre-Vierge*, II; de Harlow, *Textes hindous*, p. 378; Ch. Ryan, *Keshub Chander Sen*, p. 379; H. Rosenfeld, *Palastra de la sante laque Upanishads*, p. 384; H. Jacob, *Concordances des Upanishads*, p. 384.

Poëtes : Congrès des traditions populaires, p. 120; F. Schödel, *Legendes d'anciennes de la Haute-Normandie*, n. 131; *Cesky Lid*, n. 137.

CONTENU DE LA PAGE	Page
SAVANTS	139, 235, et 283
PROFANE	140, 236, et 284

Le Marant - Nancy, France



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SIXIÈME

www.ck12.org

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE COLLABORER DE

M^{rs} A. BARTH, membre du 1^{er} Bureau Académique; A. BENOIST-LÉCLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; F. DIEZBACH, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-E. HILL, professeur à la Faculté des lettres de Toulouse; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; ALBERT RÉVILLE, professeur au Collège de France; E.-P. TILLOT, professeur à l'Université de Leyde, etc.

TREIZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-SIXIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

26, RUE MONTMARTRE, 26

1892



LE DIEU ROMAIN JANUS¹

I

Parmi tous les arguments employés par saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, pour mettre en lumière la vérité de la foi chrétienne, par opposition aux erreurs du polythéisme, figurent à juste titre les contradictions des idées païennes sur la nature, la sphère d'action et les attributs des différentes divinités. N'est-il pas absurde, notamment, que, à côté de Jupiter le souverain tout-puissant du monde, considéré en général par les défenseurs de la foi antique comme la personnification de l'univers, on vère encore un autre dieu qui lui aussi serait le monde? Si tous les deux expriment la même conception, y a-t-il une raison satisfaisante pour se les figurer séparément, pour qu'ils aient chacun ses propres images, ses attributs et pour que leur culte diffère à tel point? Jupiter et Janus, en effet, *separim habent templa, secretis arce, diversa sacra, distinctim simulacra*². Il est vrai que Varro reconnaît une différence entre ces deux divinités suprêmes, puisqu'il a constaté la supériorité de Jupiter dans la formule connue *penes Janum initium, penes Jovem summa*. Cependant notre évêque, un dualiste bien consommé qu'il est, réussit sans peine à faire ressortir les côtés faibles de cette définition et à en démontrer l'incompatibilité avec l'autre définition qui fait de Janus le *mundus*, l'univers. Au point de vue logique, en effet, ces deux applications s'accrochent mal. Le dieu de tout commencement qui garde également les portes du ciel et celles des demeures

1) Cet article est la traduction française, en peu modifiée, d'un mémoire lu à l'Académie royale néo-scholastique des sciences et qui a paru dans les *Verhagen der Neoscholastischen Akd. Leiden*, (nouveau série, VII), 2.

2) Voir Augustin, *De Civ. Dei*, VII, c. 12 et 13.

humaines, qui présente à l'acte de la conception de même qu'à l'action d'ouvrir la bouche pour parler¹, ne saurait être une personification de l'idée de l'univers. Et quel rapport peut-il exister entre ces deux idées et celle d'un dieu à deux visages?

Et ce ne sont pas seulement les Pères de l'Église qui pour le besoin de leur cause raisonnent ainsi. — déjà Arnobe s'était servi d'une argumentation pareille²; — même les auteurs païens, quand ils traitent de la nature et de la signification du dieu Janus, aiment à employer des termes vagues et d'ordinaires ils présentent des théories dont le caractère hésitant et incertain saute aux yeux. S'il on y regarde de plus près, il n'y a ni rien d'étonnant. Le *deus dyman*, dieu national, antique et puissant, a eulx à Rome le même sort que la plupart des êtres mythologiques un peu partout. Les explications que l'antiquité nous a transmises sur leur nature et leur essence datent ordinairement d'une période de beaucoup postérieure à celles qui ont vu naître et se développer les dieux, et proviennent d'un milieu religieux et philosophique qui avait presque entièrement perdu le sens des croyances antiques.

En dehors de cette cause générale il y a pour Janus encore une raison spéciale. C'est que le panthéon grec n'avait pas offert aux Romains une figure qui pût être identifiée avec lui. On sait l'influence qu'a exercée la mythologie grecque sur les religions des peuples de l'Italie dès la haute antiquité. Les formes vagues et mal déterminées des *numina* italiques étaient entrées de bonne heure en contact avec les images anthropomorphes des divinités grecques, aux contours bien marqués, aux lignes saillantes; et comme le liquide prend la forme du vase, où on le verse, ainsi

¹ Servius, ad Aen., VII, 609 : quia in le gremio latet, ut in ore minister et prima vocis ad deum perfectio. — Cette image ne se trouve que dans le sud. Firmicus se fait pari du « plebs nummularius », voir Thém. ad A. I. L'explication que M. Haseker place son *Europæ de la Mythologie*, t. 2, Janus (l'une de cette thèses est fautive).

² Voir Arnobe, III, 29. Tertullien même Janus pleureux, fidei, tant evolvunt se possunt et comme une divinité dont il ne connaît pas le rang exact. L'absence de le *nummularius* que même celui qui a vu le *Sanctus* d'après du sud.

dans l'imagination des peuples de l'Italie les dieux avaient pris peu à peu les traits et les attributs, par lesquels on avait l'habitude de représenter et d'adorer leurs parallèles grecs. Or pour Janus, la mythologie grecque, toute riche et variée qu'elle était, n'offrait pas de parallèle divin. Il n'y avait pas de place dans l'Olympe pour ce dieu céleste. Les écrivains grecs qui ont traité des choses romaines en sont évidemment embarrassés ; ils ne savent que faire de ce dieu national si étrange au peuple romain. Ovide, au commencement des *Fastes*, quand la nécessité s'impose de mettre en scène la personne de Janus, ne s'agit-il-il pas :

Environ. Toxicol. and Chem. 11: 1037-1047, 1992.
© 1992 John Wiley & Sons, Inc.

Non, — cette partie renferme à elle seule un chapitre d'histoire de la civilisation. —

From 1980, the number of deaths from cancer has fallen by 15%.

Pourtant la position exceptionnelle du dieu Janus dans le panthéon romain présente aussi des avantages : nous avons de moins l'assurance que ce que nous savons de lui provient d'une origine vraiment romaine ou, pour parler d'une façon plus exacte, a ses racines dans les traditions purement italiennes¹. En examinant sa nature et son essence nous n'aurons pas besoin de compter avec les modifications que la conception de cette divinité pourrait avoir eues par l'ascendant des idées grecques. Car les autres grandes divinités de la religion romaine, ceux que nous appellerons leurs dieux olympiens, ont un caractère différent et suint. Quoique leurs figures nous soient plus familières

[illegible]

Il faut expliquer naturellement les quelques additions suivantes dont le programme groupe soit aux gens. La vente groupée porte plusieurs auteurs — les Bretons, Pontéque, Gaudet, Roux, etc. — à présenter que le roi Louis qui accueillit Saturel lui-même. Voir aussi les choses racontées par Adrien, XV, 24, 247, sur la loi de Drouin de Corvère.

et bien que nous leur connaissions des rapports généalogiques et mythiques plus nombreux et plus nettement définis, la nature propre et originelle de ces êtres divins désignés par des appellations purement italiques semble souvent faire pour peu de chose dans les contes qui circulaient à leur sujet et dans les idées que le vulgaire se faisait de leurs fonctions spéciales et de leurs attributs. A leur égard le langage familier aussi bien que le latin sonore et majestueux des orateurs et des poètes abondaient en locutions et en images nées sous l'influence de la civilisation grecque et convenant souvent assez mal au rôle que le culte national leur assignait. Par exemple il y a une disproportion marquée entre la place modeste qu'occupent dans la religion parvinrent certains les dieux Mercure, Vénus, Minerve, et la popularité dont ceux-ci jouissaient depuis bien longtemps comme les équivalents latins d'Hermès, d'Aphrodite et d'Athéna. Quant aux *nomen* plus présents, il va sans dire, pour prendre un exemple, que les Romains considéraient Mars comme le fils de Jupiter et de Junon; néanmoins on serait embarrassé, je crois, s'il fallait démontrer cette parenté avec des arguments pris uniquement dans les sources italiques, c'est-à-dire dans le culte et les légendes indigènes. Sous ce rapport le problème qui nous occupe lui présente une certaine simplicité.

Toutefois, si on considère la variété des explications qui avaient cours dans l'antiquité, le dieu bifforme pourrait bien s'appeler un dieu multifforme. Arnobe résume les principales, quand il dit : *quidam mundum, unum alii solem esse prodidere somnium* (III, 29). Macrobe nous donne des renseignements plus complets et plus étendus (*Saturn.*, I, ch. ix) que nous allons passer en revue :

1° Il y a des gens qui identifient Janus avec Apollon et Diane et qui soutiennent que le dieu romain représente l'un et l'autre. Nigidius Figulus alléguait en faveur de cette idée que les épithètes d'Apollon *thopos*; et *Ayas* s'appliquent fort bien aux fonctions correspondantes de Janus et que les Grecs attribuaient à Diane Trivia le pouvoir sur tous les chemins, comme les Romains à Janus; d'ailleurs la forme féminine de Janus correspond à l'appellation même de Diane, *opposita d. littera, quæ sorpe i. luc-*

rar causa decoris apponitur : restitur, redhibetur, redintegratur et similia. — 2^e Quelques-uns regardent Janus comme le soleil, on lui aurait appliqué l'épithète de *Geminus*, parce qu'il ouvre le jour en se levant et le nuit en se couchant. — 3^e D'autres même disent que Janus = *mundus* i. e. *universum*, et comme le *mundus* tourne incessamment, il représente le mouvement tournant de l'univers, et ils attachent ce sens au verbe *re*. — 4^e Gavius Bassus, *in eo libro quem de diis composuit*, affirme que les deux visages qu'il porte symbolisent ses fonctions en tant qu'il est *quasi superius atque inferius juxta*, tandis qu'il est aussi *quadrifrons*, parce qu'il remplit toutes les régions célestes de sa majesté. — 5^e Une cinquième explication est due à M. Messalla, consul de l'an 53 avant Jésus-Christ, autorité respectable, vu qu'il a été pendant cinquante-cinq ans membre du collège des augures. Messalla voit en Janus le dieu créateur qui du chaos a fait sortir le monde. Cette explication, dit Macrobie, s'accorde bien avec l'appellation *divertus deus* sous laquelle Janus est célébré dans les chants des Saliens.

A ces deux explications qu'on retrouve en partie aussi ailleurs on peut en ajouter quelques autres, tirées d'autres sources. Ciceron dans le second livre de la *Nature des Dieux* établit un rapport étymologique entre le nom du dieu Janus, l'appellatif janua et le verbe *ire* ! Servius, le commentateur de Virgile, et Jean Lydas dans son traité *De mensuris*, mentionnent une interprétation qui fait de Janus le représentant de l'air². Enfin le même Lydas nous a gardé l'opinion d'un certain Frontinus qui était bien véral, ce semble, dans les sciences étrusques et que M. Touffet suppose³ contemporain de Varron et de Nigidius Figulus. Selon lui, Janus

4) Cuius, R. D., II, 27, fit 2 casusque in omnibus rebus cum habemus inveniuntur primi et ultimum, priusquam fit mutatio. Illud est ultimum, quod est ultimum sive est ultimum, ut per h. casumque permutat, permutat de huiusmodi permutacione videtur totum nominativus.

[illegible]

2) Vier Tausend, Gesch. der samischen Lebensart, B^{er}lin 1770, 8.

aurait épousé τὰς ἐξέσεις, et pour cette raison son temple aurait d'autres autels avec τὰς αἰὲς ποιεῖ ἐξέσεις. Cette théorie a été défendue aussi par Messalla qui, d'après Lydus, identifie Janus avec le Aion de la spéculation grecque.

Reste la formule ovidienne que Janus est l'origine du monde existant. Cette formule doit être élisée à part, car elle n'est pas identique à celle de Messalla, dont nous avons fait mention plus haut, que Janus est le créateur. Messalla voit en Janus l'esprit puissant qui a séparé, mis en ordre et arrangé le chaos primordial d'où est sorti le monde existant; le dieu d'Ovide, par contre, est la matière même. *Me chaos antiquum*, c'est ainsi que le dieu interpelle le poète, *nam sum rex prima vocabant*, et quelques vers plus bas, après avoir raconté le fait de la création : *tunc*, en conséquence de ce fait.

*Tamque qui fuerat solutus et sine imagine motus
In forma rutili aliquando motus ab eo.*

Cependant il n'y a pas de différence essentielle entre les deux conceptions. Nous y trouvons deux réductions d'une même théorie cosmologique dont l'une représente la formule spiritualiste et l'autre sent le matérialisme. Dans celle-là Janus est le purusha; dans celle-ci il est plutôt la prakrit. Du reste, il semble que la théorie qui mettait en rapport le chaos antique et l'antique dieu Janus ait joui d'une certaine popularité. Les anciens déjà ont combiné les deux noms par une étymologie; en suivant cette méthode plutôt légendaire qu'hérésiologique : *Janus = Janus = Janus* de *hanc* ce qui est le grec *hanc*, d'où vient *hanc*. (Voir Paulus, *Ex. Festi*, p. 52 M.)

Cet assemblage de doctrines, plein de divergences et de contradictions, est en somme le produit des vieilles traditions pontificales grées à l'époque chrétienne sur l'arbre de la philosophie grecque qui nourrissait alors les esprits cultivés. Dans la période impériale ces théories étaient reçues et faisaient autorité. C'est donc comme créateur, comme soleil, comme le monde, comme le portier céleste, comme le gardien des portes que les poètes païens célébraient Janus et les apologistes de la foi nou-

vaille se représenter. Le grammairien Terentianus Maurus nous a conservé quelques vers du poète Septimius Severus qui méritent d'être cités, parce qu'ils expriment sous un forme nouvelle et concise les croyances et les opinions dominantes de son temps. En passant je puis corriger une erreur qui obscurcit le sens du premier vers. Celui-ci nous est transmis ainsi :

Jane pater, Jane Jovis, Jane Jovis, bifurcus

Avec cette lecture on ne peut pas expliquer convenablement les mots *Jane Jovis*. Ni l'emploi abacini de *recus*, ni la répétition du vocatif *Jane* ne conviennent au contexte. Pour les interpréter il faut leur faire violence. C'est que le texte est légèrement corrompu. La vraie leçon est facile à restituer : il faut seulement changer le *e* de *Jane* en *i*. De cette manière on obtient l'adjectif *jannivens* = *jannivm iutor*, cp. Lucrèce, VI, 1273 : *amittentes* = *amittit*¹. Voici le passage entier :

*Jane pater, jannivens, Jane Jovis, bifurcus,
Orem vram atrox, a principibus horum,
Dirigite cui limina, cui ardetur rosmula,
Cui recitata magnum auxilium claustra munda,
Tibi totus ara pulvis aborigines omnis.*

Les mythologues modernes sont aussi peu d'accord entre eux que leurs prédécesseurs. A dire vrai, ils n'ont guère dépassé sur ce point les théologiens de l'antiquité. La plupart des opinions émises par les auteurs pour expliquer la divinité de Janus ont trouvé leurs avocats de nos jours, et les arguments mis en avant ont été plutôt les mêmes qu'on rencontrait chez les auteurs classiques, ou tout au moins des raisonnements analogues, tantôt des raisons prises dans l'arsenal de la jeune linguistique. Ceux qui suivent cette dernière méthode ont fait fausse route. Dans la *Mythologie romaine* de Preller, le représentant le plus illustre de cette méthode, les pages consacrées au dieu Janus reposent

1) Cette correction est plus simple que celle proposée récemment par des philologues anglais (Hotchkiss et Gaisford), qui veulent lire *Jane Jovis* ; voir le *Corpus Graecum Latine* de Keil, VI, p. 319, sub *Jannus*.

entièrement sur les étymologies proposées auparavant par Kuhn, Grassmann et Corssen. Le travail récent d'un savant suédois, M. S. Eliade, opère presque exclusivement avec des matériaux empruntés à la linguistique, notamment à l'étymologie¹. Cette manière de discuter les problèmes religieux est à la fois dangereuse et fallacieuse. Une simple étymologie ne saurait être le fondement solide d'une hypothèse qui prétend expliquer la nature de quelque divinité. Supposons même que la dite étymologie ait le plus haut degré de vraisemblance, ce ne sera toujours qu'une donnée précieuse qui, jointe à d'autres données tendant à la même fin, pourra contribuer à la démonstration, mais qui, considérée en elle-même, est absolument insuffisante à nous éclairer sur le contenu du terme dont elle ne révèle que la côté formel et extérieur. Ainsi la linguistique doit se borner ici à un rôle secondaire. Quand il s'agit d'examiner et de mettre en lumière la nature d'un personnage mythologique ou d'une divinité, il faut attacher une importance beaucoup plus grande à des considérations d'un autre ordre, telles que celles que l'on peut tirer des cérémonies et des fêtes, des rites et des usages, des objets sacrés, des symboles, des simulacres, en somme du culte qui était rendu à cette divinité ou à ce héros. C'est dans ces manifestations concrètes qu'il faut chercher de préférence les traces des vieilles croyances, dont le souvenir survit dans le culte, alors même qu'elles ont cessé d'exister dans la conscience des hommes qui pratiquent ces rites et ces usages². Tout spécialement ne saurait-on se passer de cette méthode en étudiant la religion de la Rome ancienne. La pitié providentielle du peuple romain se manifeste dans les actes extérieurs de son culte dont il s'efforçait de conserver scrupuleusement les formes antiques, plutôt que dans ses croyances largement ouvertes à l'influence extérieure et qui ont beaucoup changé avec le temps.

1) Se Joun rumän. *Beaugeois des scripta S. Eliade, Lugdun.* 1921. Cette dissertation se trouve dans les *Acta Universitatis Lundensis*.

2) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, I, I, ch. II, n. 1. « On fait beaucoup de temps pour que les croyances romaines se transmettent, il en faut encore bien davantage pour que les pratiques extérieures et les lois se modifient. »

La présente étude a pour but de constater promièrement ce qui est connu au sujet du dieu Janus en prenant pour point de départ les données que nous offrent les symboles, les images, les sanctuaires, le culte, les mythes. En second lieu les résultats obtenus par cet examen seront confrontés avec les principales solutions du problème proposées jusqu'à présent et nous essayerons de pénétrer un peu plus avant dans la connaissance de l'être mystérieux aux deux fronts, si vénérable et si sage, qui voit à la fois ce qui est devant et derrière¹.

II

1. Il est évident que Janus était un dieu ancien, puissant, céleste. Les Saliens l'invoquaient dans leurs chants, et il y tenait une place importante. On prétend même que les quelques fragments qui nous restent de ce plus ancien monument de la littérature latine se rapportent pour la plupart à lui. Varron, dans son traité sur la Langue latine, nous en a parlé un qui concerne assurément le *dieu bifrons*. C'est la vers qui dans le manuscrit florentin, — le seul qui ait de la valeur pour établir le texte malheureusement très corrompu de ce traité varronien, — se présente sous cette forme :

Janus regis ante diem et supplicium.

Dans la seconde partie on lit d'oplinnaire *diem et supplicium*. Quant à *ante*, Varron l'interprète par *caute*. Sur la signification de *supplicium* les opinions varient², mais le reste est clair. « Chantez

1) Soudain (Apocryphisme) : Janus pater]... qui regis videt hoc systema et diem.

2) M. Havet en a donné une explication très ingénieuse. Il lit, en tirant les syllabes qui forment le mot *supplicium*, diem ou [= ante] ; pa [= pater] ; mite et compare Festus, p. 305 M. Mais il serait étrange de trouver dans cette inscription solennelle le pronom ou qui, ajouté à diem pater, ne peut signifier que : « le maître père des dieux ». On voit la façon dont M. Havet est conjectural ; le mot napolitain « pater ». Il se peut que le manuscrit florentin (de Varron) n'ait pas la leçon *supplicium* mais *suppat* ; on a parfois pu se à distinguer les extrêmes « et » de l'écriture lombarde. Il ne se peut pas en pourrait supposer que *suppat* est une corruption de *supp[er]ari*.

le dieu... supplier au dieu des dieux ». Or, comme il a été dit plus haut, Macrobe nous apprend que dans le chant des Saliens s'est Janus qui est appelé *d'ecum deus*. Par conséquent, on admet de bon droit que ce vers consacré par Varro est un *versus Janialis* : tel est, en effet, le nom, que d'après Paulus, l'abréviateur de Festus, on donnait aux vers chantés par les Saliens en l'honneur de Janus¹.

C'est aussi à Janus qu'on rapporte un autre fragment plus long qui se trouve dans le même passage du livre de Varro, un peu plus haut (L. L., VII, 26 et 27). Le nom même du dieu semble s'y parer. Au milieu de la série des syllabes énigmatiques dont se compose ce fragment² il y a un groupe qu'on lit ordinairement ainsi : *diuini cerus et diuini Jouis, un se fondant sur un passage de Paulus (Ex. Festi, p. 122 M.) : in carmine Saliari cerus nunc intelligitur creator bonus*³. Donc, dans le chant des Saliens le dieu Janus serait invoqué comme créateur. Toutefois cette interprétation spéculative est loin d'être certaine. D'abord la glose de Paulus porte sur la formule *cerus nuncius* ; dans notre texte le mot *cerus* qu'on a détaché du complexe *cerus nuncius* n'est pas accompagné de l'adjectif *nuncius*. Ensuite le fragment entier est de nature douteuse. Ce passage saillera probablement encore longtemps la finesse d'esprit des philologues, mais dans les recherches d'histoire religieuse on fera bien de l'écartier. Il est possible, en effet, que ce fragment du *carmen Saliare* n'en soit pas un. Le morceau qui passe pour tel est un composé de 93 lettres — mais l'on tient compte des abréviations, de 94 caractères au plus — groupées dans le manuscrit florentin de manière à former quatorze ou quinze mots qui ne présentent que des énigmes dont la solution

1) Paulus, p. 3, M. : in non singulis cerus fuit a municipalibus nunc appellatur, ut Atradi, Juvoni, Aluerti. Et même on voit il est dit qu'il y avait dans les chants des Saliens aussi des invocations collectives qui portaient le nom de *munimenta*.

2) Voici le fragment en entier : *mnclndrps ofra de mptatls mmtm. lra mmtm dm m cerus. mnt : mmtm mmtm mnt cerus. C'est ainsi que M. Spengel dans son édition des *Libri de Lingua Latina* lit le texte du manuscrit florentin.*

3) Cf. Paulus, t. V. *Manus*, n. 116 M.

a occupé plusieurs savants sans que personne y ait réfléchi¹. Il est immédiatement précédé par cette phrase : *in multis verbis, in quo antiqui dicebant* *, *postea dicunt* (l. *dictum*)², et *in curmibus Sallianis sunt hæc*. Il est suivi d'un blanc de trois lignes et d'unis, signs de lacune; ensuite on lit : *facilem forem, plerumque plerumque, meliorem meliorem, arcum arcum, jamis jamis*, exemples les plus manifestes de la soudite transition de *a en e* et qu'on s'attendrait à voir suivre directement les paroles de Varron qui constatent cette transition³. M. Spengel qui a édité en 1865 le traité de Varron juge que le morceau inintelligible qui s'interpose d'une façon aussi inopportune entre la règle et les exemples n'est pas à sa place; peut-être, dit-il, a-t-il été inséré après coup et n'appartient-il même pas à Varron. Une autre solution est préconisée par quelques savants, d'après lesquels il ne faut pas y voir un texte suivi, mais simplement des mots distincts et détachés du chant des Sallians destinés à servir d'exemples.

Une troisième indication est fournie par Tertullien. Dans le traité *Ad nationes* (II, 12), il est dit : *Saturius* *Indice vel, ut tunc vocatur, Dentron comedit, exceptus ab Ima sine Jure, ut Salm vocant*. Si on était certain que ce témoignage pût faire autorité, on pourrait le rapprocher de cette partie du chant des Sallians, qui a été mentionnée ci-dessus, d'après la leçon de M. Havet, *Janeus Janes, doctus cerus et*. Mais il serait aventureux de tirer des conclusions de cet ablatif *Jane*, cité en passant par un auteur de date postérieure et d'après une source inconnue. Quand même on admettrait l'authenticité de cette forme, quel rage

1) Voir p. ex. Havet, *De verba Saturius*, p. 243; 248 vers, et 410; Zander, *Reliquiae carminum Sallianorum* et l'annotation critique de Spengel dans son édition. Les difficultés textuelles d'interprétation supposent, chacune à sa façon, bon nombre de lectures et d'erreurs dont il faudrait avoir tout purifier le texte.

2) Voir Spengel, l. 4, p. 1270.

3) On ne saurait dire que ces exemples paraissent un peu suspects. On s'attendrait à y voir figures *facilem* ou *facilem*, *forem*, *plerumque*. Comparez Havet, l. 4, p. 249, n. 8; il a raison de tenir pour impossible toutes ces formes sans cesse de passer. Peut-il voir dans *janeus* une dégradation de *jantus*, sp. *jantus* ci-dessus, p. 77 M. Coeuret (*Ausprache*, etc., 2^e édition, l. 213) s'est prononcé dans ce sens.

intervalles formaient les chiffres LVVV¹. Cette position des doigts était considérée comme un symbole essentiel. La manière dont Marcellus parle de la représentation habituelle du dieu ne laisse point de doute à cet égard. *Inde, dicitur, et simulacrum ejus plerumque fingitur manus dexterae trecentorum et sinistra sexaginta et quinque numerum tenens ad demonstrandam anni dimensionem* (Sas., I, 9, 46); on peut comparer Lydus, *De mensuris*, IV, 1. La tradition, qui rapporte la vieille statue au roi Numa, est en contradiction manifeste avec le fameux témoignage de Varron (chez Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 31), qui pendant plus de cent soixante-dix ans depuis la fondation de Rome, les Romains n'ont pas eu d'image de dieu.

Après la statue du dieu, il semble que le sanctuaire du *Jomus geminus* n'a pas contenu autre chose. Procope dit que l'espace était précisément suffisant pour abriter le simulacre. Et ce n'était pas la figure humaine aux deux visages qui donnait le cachet religieux au vieux temple, mais la double porte ou *janua*. C'est

¹) Plin., N. H., XXXIV, 7, 10, 33 : *præterea Jomus geminus a Numa rege deus, qui pœni bellum arguente nullum digitum interfiguratis, sed OCCLV chorum nota (aut per significationem anni) tempore et nocte esse deum indicant. Tout les bons manuscrits, même le Hunsbergensis qui est repété le meilleur soit la leçon OCCLV. Celle du 27, OCCLV, n'est sans doute qu'une corruption d'un scriba peccant. En effet l'année de Numa ne comptait pas 365 jours, mais elle était soit de 364 d'abord, de 365 après Marcellus, Sas., I, de. xix) soit de 366 jours dès le commencement (Gellius, ch. xi, 4 qui suit les l'avis de Fabius Maximus, quant à sa triété comp. Touss., Gesch. der rom. Literatur, 2^e édition, § 136). Il est dommage que toutes corrections ne tiennent pas compte des années à mois intercalaires. Le sage roi aurait parfaitement bien pu se rendre de 365 — ou de 364 — jours en répondant par ce mot exact du soleil, car il y a une manière pour corriger cette faute (voir Marcellus et Gellius, I, I; Plin., Numa, ch. xxi), 36. Another fact trop d'importance à cette malheureuse variante, quand il dit (Lactant., 1. v. Janna, col. 30) « ... aliqui vero vocant numquam, dabo vero quædam pœni et salubrit, erat nach Plinius die Stellung der Finger der linken Hand so angedeut, dass mit LV die Zahl LXX (oder LVVV ?) dargestellt wurde. » Ainsi d'après le mythologue allemand la position des doigts de la vieille statue était autre du temps de Plin.; autre dans le temps de Marcellus, un certain change dans l'époque intermédiaire. Ce changement était bien nécessaire, autrement Marcellus relaterait la version de Plin. dont M. Haseker s'est déclaré le défenseur.*

dans ce symbole qu'il faut chercher le caractère sacré et vénéré du lieu.

La coutume d'ouvrir et de fermer le *janus geminus* comme signe de guerre et de paix est ordinairement regardée comme une institution de Numa. Varron relate cette tradition sur l'autorité de Pison l'annaliste. *Fectio est Janualis dicta ab Jano et ideo ibi positus Jani signum et juxta institutionem a Pompilio, ut scribit in antiquibus Piso, ut sit aperta semper, nisi cum bellum sit unquam* (*De lingua Lat.*, V, 165). Cependant cette coutume ne se trouve pas seulement chez le peuple romain. Elle était répandue dans toute l'Italie. On ouvrait ces portes de la guerre, ou portes de Janns, comme on les appelait¹⁾, quand, la guerre une fois déclarée, les citoyens en armes allaient se mettre en marche. L'ouverture du *janus* double était à l'origine le signe du commencement de la campagne. C'est ce qui ressort de la belle description que Virgile fait de la cérémonie lorsqu'il montre Latine donnant le signe fatal de l'ouverture des hostilités contre Enée (*Énéide*, VII, 604 et suiv.). Mais il faut que le vieil usage glorifié par le peuple romain pour complaire à son auguste protecteur, ait été négligé de bonne heure. Nous pouvons laisser de côté le règne de Numa, alors que le monde jouissait d'une paix perpétuelle, comme autrefois sous les rois Janus et Saturne, dans les temps historiques ces portes étaient la plus souvent ouvertes. Elles furent fermées après la première guerre punique et plus tard sous Auguste, mais ce n'était pas pour accomplir un devoir religieux observé chaque fois que la guerre venait de cesser. On reproduisit bien plutôt une cérémonie presque oubliée et qu'on ne connaissait que par une tradition très ancienne, pour des motifs auxquels la religion était étrangère; la première fois peut-être pour donner une expression au sentiment de gratitude et de délivrance que suggérait l'heureuse issue de la première guerre

1) *Énéide*, VII, 607 : *geminos laevi portae*; *Latine ap. Ovid.*, *Mét.*, I, 2, 31 : *laevi portae portae portaeque*; *Idem.*, *Art. Gr.*, VII, 61 : *laevi portae*; *Phaë.*, *Idem.*, 16, 22 : *laevi portae*. Elle s'appelait aussi *porta Janualis* ou *porta Januaria* Varron, *De lingua Lat.*, V, 165; Dion, *l.*, 30; Pline, *l.*, 18; Augustin, *De Civ. Dei*, III, 10.

au delà des mers¹, tandis qu'Auguste, en fermant le double journal, se faisait valoir dans son rôle de pacificateur de l'empire romain et de restaurateur des vieilles religions, son plus grand titre de gloire. Après Auguste, qui trois fois ferma les portes de la guerre et trois fois les rouvrit, on sait qu'elles furent encore closes sous Néron, Vespasien et Marc-Aurèle². Il semble que celui-ci accomplît le rite en 170 après le triomphe sur les Marcomans. Depuis, les portes restèrent fermées d'après Victor, jusqu'à ce que Gordien III les rouvrit. Ceci s'accorde bien avec ce que rapporte le biographe de Commode. Sous l'empire de ce prince, beaucoup de miracles eurent lieu, entre autres *Janus geminus cum sponte apertus est* (*Vita Commodi*, ch. xvi). Par conséquent, pendant toute la durée de l'époque troublée qui s'écoula entre la mort de Marc-Aurèle et l'avènement de Gordien III, époque où ni les dissensions civiles ni les guerres extérieures ne firent défaut, il semble qu'on ne s'est pas soucié beaucoup du rite usagé. Après Auguste comme avant, la cérémonie porte plutôt le caractère d'une démonstration que celui d'un acte religieux accompli d'une façon ordinaire et régulière. En somme, le total des fermetures et des ouvertures que mentionnent les

1) Les historiens ne rapportent pas cette fermeture à l'année où l'on conclut le paix avec les Cathartains, mais à l'an 235 avant Jésus-Christ, six siècles plus tard (ex. Varron, L. L., V, 165 qui donne le nom T. Minius; de même Tse-Li, l. 10, p. 4. Ptolemy, Néma, ch. ix, qui raconte que le journal fut fermé sous le command de M. Attius et de T. Minius. M. Arnold, dans son *History of Rome*, III, p. 55, suppose : « it was apparently to secure the Cathartians that the peace treaty related (c'est-à-dire, la conclusion postérieure qui abondamment la Carthage et la Sardaigne aux Romains) was to be solemnized, that the old ceremony of shutting the gates of Janus was now performed ». Cette opinion est tout à fait vraisemblable. Il faut observer que deux auteurs les plus dignes du sujet, Varron et Tse-Li, mentionnent l'un et l'autre cette fermeture en relation directe avec la fin de la première guerre punique. Varron dit : T. Minius censile, bello Carthaginiensi primum confectis, et Tse-Li : T. Minius censile post primum punicum perfectum fuit. Il se pourrait qu'il y ait eu une corrélation de personnes, car 241 ex 235 au Minius qui comul; en 241 X. Minius (vers Q. Lutatius), en 235 M. Attius et T. Minius.

2) Néron ferma le Janus, après avoir mis fin aux querelles des protestants arméniens, en signant le peace-treaty au sénat royal; voir Tacite, Néron, ch. xix et xiv. Il existe des monnaies de cet empereur qui représentent le

ment antique et était resté intact, mais depuis longtemps il avait cessé de faire partie de la religion vivante des hommes. Les portes en étaient toujours fermées. Alors, Vitéges et ses Goths assiégeant Rome défendue par Bélisaire, le péril imminent et la détresse présente ravivèrent l'antique croyance. Dans leur terreur les citoyens ahuris s'imaginaient qu'ouvrir ces portes épaisses de bronze, c'était s'assurer la victoire. Cependant on n'osa pas les ouvrir publiquement, fait réputé détestable en ces temps chrétiens, et ceux qui essayèrent de les forcer secrètement pendant la nuit n'y réussirent point; peut-être aussi se contentèrent-ils des fentes étroites que leurs efforts avaient produites. Et s'il n'y avait pas eu ces entr'ouvertures, on n'aurait jamais eu ni soupçonné cette tentative dont les auteurs restèrent inconnus¹. Il est donc évident que presque deux siècles de christianisme victorieux n'avaient pas suffi à détruire entièrement la foi en la puissance mystérieuse et surnaturelle de ce sanctuaire.

En effet, la tradition rapportait la fondation même du temple au secours efficace que Janus presta aux Romains de Romulus. C'est là, disait-on, que la présence du dieu s'était manifestée, lorsque les gens de Tatius voulurent pénétrer dans la ville de Romulus par la porte que Junon leur avait ouverte. Alors Janus fit jaillir des jets d'eau chaude qui barrèrent le chemin à l'ennemi. En reconnaissance de cette faveur divine on consacra à Janus le terrain situé entre les deux portes².

Quel sens ces deux actes d'ouvrir et de fermer le double *janeus* avaient-ils? Les Romains ne le savaient pas eux-mêmes. Des explications différentes plus ou moins aventurées, qu'il vaudrait inutile d'exposer et d'analyser ici, se lisent chez les auteurs an-

(1) Voir la relation détaillée chez Procope, *Hist.*, I, 25 et comp. Grégoire de Tours, *Historia ecclesiastica*, I, p. 116 qui dit : « Il n'y eut aucune chose de tout cela qui intéressât aucun des peuples gens dans les environs de cet acte de violence ».

(2) Voir Ovide, *Fastes*, I, 231-234 et Macrobie, I, 15, 17. Prester à quel de tous les ports, dit Janus, par Mars, pour les autres, Minerve est le très aimé; il parla du côté Vespasien quand il fallut dire Quirina; mais la correction antérieure est certainement la même que dans Ovide et se lit : *Portus sanctus vocat ex nomine Jovis*. A Rome il n'existait qu'une seule porta Januaire; c'est celle qui est le Janus quadrifidus, ap. Varron, *de L. L.*, V, 105.

ciant et aussi chez les modernes. M. Roscher en rapporte quelques-unes dans son Dictionnaire mythologique (x. e. *Janus*, col. 19 et 20) ; comp. encore Servius sur *Énéide*, I, 291 ; l'exempson V au livre VII de l'*Énéide* dans l'édition de Heyne ; Preller, *Rom. Mythol.*, I, p. 174 suiv. Les poètes du siècle d'Auguste se complaisaient tantôt à représenter le *Janus clauens* comme si le dieu de la Guerre y était enfermé, tantôt à faire de Janus le gardien de la Paix, *custos Pacis*. Il ne faut pas prendre au sérieux cette allégorie arbitraire et qui n'est pas fondée sur la tradition. Tout poète a affirmé que l'antique croyance ne supposait nullement qu'une divinité quelconque autre que Janus habitât le sanctuaire fermé. Mais on peut alléguer de bonnes raisons pour affirmer, ce qui est autre chose, que la double *janua* était le symbole de quelque dieu de la guerre.

Le nom officiel du Janus geminus était Janus Quirinus. Quand Auguste, dans le document célèbre qui contient le compte rendu de ses actes, raconte les différentes fermotures du *janua*, il le fait en ces termes : [*Janua*] *Quirinum, quoniam clausum esse minores nostri vulgaverunt* (cum p[ro]pter totum imperium populi Romani et terras marique esset paratum torrens; paz, cum p[ro]p[ri]um) *intuerer* (a condito) *ut r[ati]o sic annua clausura prodatur* (mensur[ati]o[n]e, ter me principis pontifis claudendum esse censu[er]it)¹. Le terme officiel est employé aussi par Horace et Suétone, quand ils parlent de ce fait². Maintenant, quelle est la juste valeur de cette appellation : Janus Quirinus ? Pour la connaître il faut examiner les passages où ce terme se rencontre encore dans la littérature latine. Or, il n'en est que deux, mais on les trouve dans des documents importants, voire des formules très anciennes. Janus Quirinus est invoqué par le *pater patratus* dans la consécration. Si dans le délai fixé par les sabbatux le peuple étranger

1) Voir Mommsen, *Act. d[omi]ni Augusti*, 2^e édition, p. 42. La traduction grecque garantit la justesse exactitude de la traduction du texte latin.

2) Voir Salluste, *Augusti*, c. xix et Horace, *Odes*, IV, 15, 9, où on voit une double *Janus Quirinus*, quoique les manuscrits présentent la leçon *Janus Quirini*. Les dissimulations d'Horace ont conservé le terme, qu'il ne comprendait pas.

avait négligé de satisfaire à la demande de reddition des choses prises injurieusement aux Romains; alors le *pater patratus* prononçait cette formule : *Andi tu, Juppiter, et tu, Janus Quirine, digni omnes caelestes, coequi, terrestres, coequi inferni, audite : ego res istas, populum illum injuriam esse neque sui penultere*¹. Ici il n'est pas absolument nécessaire que le nomien invoqué soit un dieu guerrier; on peut expliquer sa présence, si on le prend avec Jupiter et les autres dieux comme gardien du droit. L'autre passage, au contraire, contient un témoignage positif. Nous possédons un sujet des *spolia opima* le contenu d'une loi très vieille, que l'antiquité attribuait au roi Numa. Le texte de cette loi nous a été conservé par Festus (p. 180 M.), mais malheureusement dans un état assez mauvais; des fautes de toute sorte y abondent et défient la critique et la subtilité des philologues. Par bonheur Plutarque, dans la Vie de Marcellus (ch. viii), en donne le résumé, de sorte que les deux témoignages comparés entre eux font connaître à peu près ce qu'elle prescrivait². Elle distinguait entre trois classes de *spolia opima* : les dépouilles de la première classe devaient être consacrées à Jupiter Feretrinus; alors on immolait un bœuf et celui qui avait ôté l'armure au chef ennemi recevait une somme de 300 as; pour les dépouilles de la seconde classe on devait sacrifier sur l'autel de Mars au champ de Mars, le sacrifice s'appelait *solitanellia*, le cadeau était de 200 as; pour la troisième classe le dieu était Janus Quirinus, la victime était un agneau mâle, le cadeau de 100 as. Évidemment les dieux qui recevaient alors ces sacrifices, sont des dieux guerriers. Il faut remarquer que les trois divinités se suivent dans la même ordre que celles dont le culte spécial était confié aux trois flamines majeurs, le Flavis, le Martialis, le Quirinalis. De même les Saliens étaient sous la protection de Jupiter, de Mars, du Quirinus (Servius sur *Énéide*, VIII, 663).

1) Voir The-Sley, 1, page, 9.

2) Dans le manuscrit de Naples qui servait au roi royal de l'univers de Florence ce passage manque. Il se pourrait que une des feuilles qui Paupouille Lotti en a détachées et qui ont depuis disparu. Pour ces parties du texte de Festus on n'a d'autre source que la copie qu'en fit Lotti et qui a servi comme base des éditions imprimées; aujourd'hui cette copie n'existe plus non plus.

Enfin l'antique usage comportait que le conseil sortant à la tête des citoyens armés du *janus* ouvert par lui, porte la *trabea Quirinalis*¹, c'est-à-dire le costume du dieu qui le fait marcher à la guerre.

3. Il est quelquefois parlé d'un autel de Janus, *pro Jani*, qui était situé dans le voisinage immédiat de la Curia. Il semblerait qu'il se dressait près du sanctuaire devant la porte orientale. Ovide, quand il fait raconter par le dieu lui-même l'origine de son sanctuaire, lui fait terminer sa narration par ces paroles :

Atq. nulli posita est parva conjuncta mella :
Hanc adilet flumina cum strepe ferre vola.

Le choix du mot *conjuncta* indique un emplacement de l'autel en dehors de l'enceinte sacrée. En outre, l'espace compris dans l'enceinte était très étroit (v. p. 13 ci-dessus); il fallait que les sacrifices ordinaires s'accomplissent régulièrement lors même que le double *janus* était fermé. Enfin il existe un témoignage positif d'un sacrifice fait sur cet autel dans une de ces périodes, au premier jour de l'*imperium* de Didius Julianus, scellé par l'empereur par les prêtres après le meurtre de Pertinax. Le nouvel empereur avait besoin d'un sénatus-consulte qui ratifiât le choix des soldats. C'est pourquoi il convoqua les sénateurs le lendemain même. Nous possédons des événements de ce jour (dans l'extrait de Niphalin) la narration détaillée et digne de foi de Dion qui en fut témoin oculaire. On y lit que Didius Julianus étant arrivé près du palais du sénat, *τῷ ἱερὲϊ τῷ πρὸ τοῦ θεοῦ αὐτοῦ* (sc. *pro Jani*) *θυσίαν ἐποίησεν*². Cela est relaté comme un acte régulier et bien connu. Apparemment ce fut le sacrifice habituel que faisait avant d'entrer à la Curia celui qui avait convoqué le sénat. M. Bœcher se trompe quand il y voit le sacrifice des *calendis*. Pertinax avait été massacré le 28 mars.

4. Janus possédait aussi une *aedes*. Celle-ci était située sur le Forum boihorium, dans le voisinage du théâtre de Marcellus et à

¹ Voir *des Ides*, VII, 519 avec le commentaire de Erythra.

² Dion, LXXIII, 43; ap. Voss *Didius Julianus*, I, 2.

peu de distance de la porta Carmentalis. S'il faut en croire Tacite (*Ann.* II, 49), Duilius, le vainqueur de Mylas, aurait construit ce temple. Une autre tradition chez Festus mentionne une *aedes* dont à cet endroit au sujet d'un évènement de date plus ancienne; c'est là qu'aurait été voté le sénatus-consulte, qui permit à la gens Fabia de prendre à sa charge la guerre avec les gens du Volsi¹. Auguste entreprit la restauration de ce vieux sanctuaire et il semble qu'il l'ait fort embelli². La dédicace du temple restauré n'eut lieu que sous Tibère, l'an 17. Plus l'Antique raconte qu'Auguste avait placé dans le temple de Janus une prétendue statue de Janus, que les uns attribuaient à Scarpas, d'autres à Praxitèle (voir *Nat. Hist.*, XXXVI, 28); Auguste l'avait apportée d'Égypte. S'il en est ainsi, il paraît que cette figure bi-céphale d'origine grecque fit son apparition dans le temple *ad theatrum Marcelli* avant qu'en eût entrepris la restauration. Je suppose que c'est aussi dans cette *aedes* qu'il faut chercher les douze *antels* qui représentaient les douze mois.

Le *Janus ad theatrum Marcelli* avait naturellement ses propres rites et ses propres fêtes. Les calendaires font mention de *feriae* en son honneur, le 17 août et le 18 octobre. Le premier de ces jours était aussi consacré à Portunus dont la fête se célébrait la *ponte Aemilio*. Cette coïncidence, le voisinage du *pont Aemilius*

1) Festus, p. 285: *religioni est quibusdam porta Carmentalis agredi, et in aede sua, quo est curia aem, senatus haberi, quod ex egressi sunt et invenit Fabii quod Cremonius sanctus interfecit erat, cum ex aede duos fratres fecerit curia, est propitiatorum*. Les autres relations de la dédicace et de la mort des 300 Fabians ne servent rien d'une *aedes* dont il n'est pas facile de se faire une idée. C'était seulement le *claster* finis, l'enceinte de la curia, de cette porte par où les Fabians sortaient, que les supérieurs prenaient soin d'aller pour cette raison, voir: Tac-Liv, II, 422. A; Oros, *Fast.*, II, 294 sq.

2) Il est possible de tirer cette conclusion d'un passage d'Ovide (*Fast.*, I, 223 sq.); si bien ne s'oppose par à ce qu'on lui attribue ce temple. M. Gerschow pense que cette légende fait allusion à un autre temple de Janus, nouvellement construit par Auguste à l'entrée du forum qui porte son nom; c'est là, ajoute-t-il, que se serait trouvée la statue grecque dont parle Pline. Mais ce temple sur le forum d'Auguste ne semble avoir que dans l'imagination de M. Rostk. Pourquoi ne, comme en substance et le passage de Servius (*ad Ann.*, I, 224) auquel il fait appel serait plutôt attribuer que favorable à son hypothèse.

et de l'arche de Janus, le fait que ces deux lieux sont au bord du Tibre et d'autres considérations particulières ont porté Proeller à affirmer l'identité de Janus et de Portunus. Il a eu tort. Certes, le père Portunus, dieu des ports, est une divinité ancienne et honorée. Il avait même son propre flamen, et sans doute, comme il était aussi patron des portes¹, les Romains auront adressé leurs prières plus d'une fois à Janus et à Portunus en même temps. Il n'est pas non plus déraisonnable qu'un même jour soit consacré au dieu des ports et à celui des chemins, mais c'est à chacun séparément et dans des lieux différents. Les anciens les ont toujours nettement distingués; jamais ils ne les ont confondus ni même supposés leur identité. Si vraiment, ce qui est possible, le dieu Portunus est né d'une épithète de Janus, ce sentiment ramènerait si haut, qu'il faudrait le placer bien longtemps avant les origines de Rome. La religion romaine a toujours distingué entre Janus et Portunus.

3. Il y avait encore à Rome le *Janus quadrifrons*. Il était formé de deux arcs (*janii*) qui se joignaient à angle droit²; au-dessous du point de section était placée l'image de Janus aux quatre visages. Selon Macrobe ce monument est d'origine étrangère; on l'aurait pris aux Falisques et les vainqueurs l'auraient transporté à Rome³. Son emplacement était dans la partie de la ville,

1) À l'origine *portus* semble avoir eu une signification plus étendue. C'est ainsi que, en tant figure dans un passage des Douze Tables, cité par Festus, p. 253 (*Portum in XII tabb. pro domo positum omnes fere conveniunt*) ; *Qui statuendum definiit, et litem elicias et portum obsequendum* (sic). Il se sans doute que *portus* est synonymiquement *portus* parait de porte; dans le passage cité il semble qu'il désigne le porte de la maison. Il est possible que le père Portunus protègeait ou ouvre les maisons; il porte le nom, comme Janus.

2) Sicut Asconius explique quelques-uns Janus posuitur dans le sens de *quadrifrons* (p. 2, de Crat. Del. VII, 10, 11 et 12, 101). La différence ne consiste que dans la position respective des deux *janii*. Le Janus primitif de Rome était formé de deux arcs (ou portes) placés l'un derrière l'autre; quand ils s'entre-croisent, on a le *quadrifrons*.

3) Voir Macrobe, I, 11, 42. La même erreur se fit dans une école sur l'Enéide (Servius, ad Aen., VII, 607), qui seule ne paraissait pas grand'chose, car elle est pleine d'erreurs et de confusions. Voir l'abbé de Tilly, II, p. 173 (re voir, F. deane en même temps, ce passage de Macrobe que le bon-sens a vu dans la folie).

où fut construit plus tard le *forum requitorium*. L'empereur Domitien, qui entreprit cette construction, prit ainsi soin de restaurer et d'embellir le *Jannus quadrifrons*, ante pléux pour lequel les poètes Stace et Martial le couvrent d'éloges¹.

C'est qui prouvent Jannus pour le symbole du ciel faisaient valoir les quatre visages qui, selon eux, correspondaient aux points cardinaux. M. Decker est d'opinion que le *quadrifrons* représente non pas un dieu romain, mais un dieu étrusque². Tout porte à croire qu'il a raison. Il semble que le dieu pris aux Étrusques n'ait jamais joui à Rome des hommages dus à une divinité. De *Jannus quadrifrons* on ne connaît point de fête, aucun sacrifice, aucune cérémonie, enfin rien qui fasse entrevoir un culte de cette divinité : il paraît que cette figure étrange a été regardée plutôt comme un simple ornement d'architecture. Cependant c'est à cause de cette figure aux quatre visages que le dieu Jannus est dit *biiformis*.

6. Le vrai Jannus romain ne varie pas de forme. On ne le représente qu'avec deux visages. « Pourquoi, demande Pline, les Romains croient-ils que Jannus a deux visages et est-il représenté de cette façon par les peintres et les sculpteurs ? » Les Romains ont sans doute dérivé leur figure bi-céphale, soit directement soit par voie indirecte, de la plastique grecque, qui connaissait bien avant eux des types pareils et s'en servait pour représenter plus d'une divinité. Aussi Jannus n'est pas le seul dieu romain au grès dont on possède des images à deux têtes. Ce qui le caractérise,

1) Voir Stace, *Silv.* IV, 4, vers 17-18 et Martial, X, 23, dont le poète nous vaut la phrase d'être cité en entier :

*Annulus solidique inter portarum mundi,
Pallida quæ primæ nocte protinus occidit,
Pallida quæ post habitas noctes paritales,
Plurima quæ medium hunc torquet iter.
Hæc tunc Cæcæ signatæ limina clausæ,
Et portæ nocturnæ, Jannæ, quæ ora gemæ.
At tu, cuncta patet, tanti præcæcæ gratia,
Fœdus perpetuo claudis, tæneæ portæ.*

2) Voir Decker, *Die Palästr.*, p. 22, avec les auteurs cités.

3) Pline, *N. H.*, II, 22 : *ita et alia tanta implerentur ab arte rebus et ipsis patris ceteris ad rationem.*

n'est qu'on le représente toujours de cette manière. Jamais il ne porte un seul visage. Les monnaies de cuivre, particulièrement les as, portent son buste ; les deux visages placés dans des directions opposées comme ceux de la statue du *Janus geminus*, sont pareils. Ils présentent les traits d'un homme d'âge mûr et qui s'approche de la vieillesse. On pouvait modifier ce type normal. C'est ainsi que sur quelques monnaies de la gens Pontécia se trouve une figure de Janus imberbe ; cette famille, en effet, se disait issue de Fontus, fils de Janus. Il existe aussi des représentations allégoriques de Janus comme génie du Temps où sa figure entière est visible, mais où un visage est âgé et l'autre jeune ¹, car les deux visages n'y manquent jamais.

Du reste, il semble que la figure ordinaire et normale du Janus romain était celle qui reproduisait la soi-disant statue de Numa. La configuration des doigts qu'on y voyait et dont il est parlé ci-dessus ne s'accorde pas mal avec les deux attributs du dieu, le bâton qu'empoigne sa main droite et la clef qu'il tient de sa main gauche (Ovide, *Fast.* I, 99 : *ille tenens baculum dextra clavemque sinistra*). La clef lui convient en sa qualité de portier (*janitor*) ; le bâton se rapporte à une autre fonction : Macrobie nous en donne l'explication : *cum clavi et virga figuratur quasi omnium et portarum custos et rector curiarum* (*Sat.*, I, 9, 7). Donc il n'est pas seulement le gardien des entrées, mais aussi celui des sorties, celui qui ouvre les chemins. C'est pour cette raison que Nigidius Figulus le comparait à Diane². L'épithète de dieu *Chamæus* est traduite par *chaos* chez Lydus (*De mens.*, IV, 1), ap-

1) Ces représentations se trouvent sur des monnaies de Camunde et de Galles. M. Baehner a reproduit celle-ci dans son Dictionnaire, s. v. *Janus*, col. 52. Le visage de gauche y est âgé et barbu, le visage de droite imberbe et jeune. Il peut être utile d'observer que nous qui regardait la vieille statue du Janus posée du côté de l'orient avait l'orient à sa gauche et l'orient à sa droite. Quant à la monnaie de Galles voir Pichet, VII, p. 357.

2) Voir ci-dessus, p. 4. Cette explication déplaît à M. Baehner qui en propose une autre. D'après lui : « wie immer der Jährling des Prätorianer einen Salomon und eine virga nitens am mit dieser nachfolgende Kindfringling abzuwickeln, so auch Janus » (*J. L.*, col. 92) et il allègue comme témoignage les passages cités par Baehner, *Clavis*, 3^e édition, II, p. 129.

paremment suivant quelque autorité antérieure. A Rome grand nombre de *janæ* se dressaient aux extrémités des rues et aux carrefours. Au dehors ils se trouvaient parfois sur les grandes routes, comme celui qui était le point de départ de la *via Argentea* en Bétique, laquelle conduisait *ad Jani, qui est ad Bactem, ad Decimum*, ou comme celui qui était à Cales dans la Campanie¹.

1. Comme il convient à un dieu, dont le culte aurait été introduit par Romulus (August., *De Civit. Dei*, IV, 23), à un dieu qui est reconnu comme le plus ancien des dieux — *antiquissimus deum*, Juvén., VI, 384; *hæc æquitate; hæc lœtæ lætæque*; Hérodien, I, 11 — Janus occupe une place importante dans le culte. Il était d'usage de ne commencer aucun sacrifice sans lui adresser une prière. Les témoignages les plus positifs constatent l'universalité de cette présence et il y en a de personnes qui devaient connaître ces choses pour les avoir vues et pratiquées elles-mêmes². Dans le *carmen devotivum*, par lequel Domus Mus veut sa personne avec l'armée consacrée aux Dieux Mânes et à la Terre, Janus est invoqué le premier. Les actes des frères Arvales présentent quelques sacrifices destinés à une série de divinités; Janus y tient toujours le premier rang³. Dans le culte privé il faut signaler les préceptes de Caton le Censeur dans son *Traité de l'Agriculture* au sujet de deux actes de dévotion, la *porta precursatilis* (ch. cxxxiv) et l'*arvorum lustratio* (ch. cxii). Dans l'un et l'autre cas le sacrifice principal ne peut avoir lieu qu'après certains sacrifices et des prières préalables à Janus et à Jupiter, à Janus le premier. On ne peut douter que cette priorité de Janus ne fût observée d'ordinaire en pareil cas. Elle était reconnue universellement et se présentait si naturellement aux esprits que Varro, quand il énumère dans son ouvrage sur les Antiquités des choses divines les noms des vingt *di selecti*, c'est-à-dire en accomplissant un acte purement profane, ne manque pas

1) Voir *C. I. L.*, II, p. 627 suiv.; X, n° 4600.

2) Voir Claudien (*N. B.*, II, 32, 64); Ovide (*Fast.*, I, 179); Comp. Paul., p. 52; Arnobe, III, 29; Serv., ad Aen., I, 292 et VII, 646; Macrobi., *Sat.*, I, ii, 3, 27, 28.

3) Voir *C. I. L.*, VI, 0090 et 2107.

de commencer la série par Janus et de la clore de même solennellement par Vesta.

En dehors de cette situation toute spéciale qui le fait participer à tout acte divin Janus a dans le rituel romain ses jours et ses nuits à lui. Il préside au commencement de l'an, des mois et des jours. Quelque opinion que l'on adopte au sujet du temps où les Romains à l'origine commencent leur année, la nom de Janvier (*mensis Ianuarius*) pour le mois qui suit le solstice d'hiver et qui a été reconnu à la langue comme le premier mois de l'année remonte à la plus haute antiquité. Les calendes sont consacrées à Janus et à Junon, c'est-à-dire à Juno Lucina, la déesse lunaire. C'est pourquoi Janus porte l'épithète de *Iunonius*. Macrobie, *Sat.*, I, ix, 15: *Iunonium, quod non solum mensis Ianuarii sed mensium omnium ingressus tenebatur*. Comme dieu du matin Janus s'appelle *pater Matutinus*. Horace dans un passage connu (*Sat.*, II, 6, 20) s'adresse à lui en ces termes :

*Matutine pater, nos Jani licentius apella,
Unde homines quousque potius utique liberos
Instituit*

Comme portier du ciel, on l'invoque sous les appellations de *Patulcius* et de *Cleerus* ou *Chloricus*¹. Il s'appelle *Conseivus* en tant qu'il favorise la génération². Les premiers *Judi circenses* de la nouvelle année sont joués lui pour lui encore le sacrifice apellé du 9 janvier, quand le *rex sacrorum* lui immole un bœuf dans la *regia*³. De même aux calendes de chaque mois, la

1) Voir Ovide, *Fasti*, I, 137 suiv.; Macrobie, *Sat.*, I, ix, 15. Le prêtre l'invoque sous ces épithètes, quand il lui offre les gâteaux du sacrifice. On ne sacrifiait au *rex*, comme on l'a fait; de ces épithètes pour la restitution du fragment difficile du début des *Fasti*. Ce n'est au surplus pas des noms de *Patulcius* et de *Cleerus* que par le transfert des sacrifices s'appelle *Patulcius*, ou *Patulius*, parce que l'un est le nom des *Horatius* et par analogie avec *Julius*.

2) Varron dans Auguste, *Cir. Do.*, VI, 9: *Janus Conseivus potius conceptionis*, *id.*, VII, 3: *confert*. Janus *edilis* et quasi *januarius* *quibus*; Macrobie, *Sat.*, I, ix, 15: *Conseivus a conseivendo* i. e. a propiciando quousque homines, *quia Janus conseivus conseivator*.

3) Abies, comme dit Varron (*L. L.*, VI, 12), le premier *prope* est immolé et le sacrifice est dirigé *à prope* *instans*; il faut pourtant observer que cet acte seul

regna sacrorum, dans la *regia*, sacrilla à Janus une brebis (Macrobe, *Sat.*, I, xv, 12).

Quelques savants du siècle, Ambrosch et après lui Marquardt et Preller, ont conclu de la fonction sacerdotale accomplie par le rex, lorsqu'il sacrilla ainsi à Janus, et de quelques autres données, que ce prêtre qui occupe, du moins pour la forme, le premier rang dans le sacerdoce romain, était chargé plus particulièrement du culte spécial de Janus. Cette thèse a été accueillie favorablement et figure ordinairement dans les manuels comme une chose à peu près certaine. Cependant nos sources ne fournissent aucun renseignement au sujet de cette espèce de *flaminus Jani similis au rex sacrorum*. Ni Tite-Live, ni Denys d'Halicarnasse, ni Festus, ni Plutarque, quoiqu'ils décrivent les fonctions de ce prêtre, ne disent rien d'où l'on puisse conclure à une relation spéciale entre le Roi et le dieu Janus. Il semble plutôt que les sacrifices dont la célébration lui incombait étaient du ressort du culte général et s'adressaient à des divinités diverses. Si on y regarde de plus près, la théorie défendue par Ambrosch et Preller ne repose que sur un faible fondement, principalement sur un passage de Festus où il est fait mention de certaine étiquette à observer aux repas communs du haut sacerdoce. Mais ce passage, manifestement, a été mal interprété¹.

Donc, en sachant le 3 janvier, mais aussi les autres jours qu'on appelait dies Agéniaux, Vénus, I. I., des Agéniaux, par quoi rex du regit arborum tinuisset. Ces jours sont le 9 janvier, le 17 mars, le 21 mai et le 11 décembre. L'agéniaux du 9 janvier s'adressait à Janus. Mais pour le fête de l'agéniaux du 17 mars, comme nous apprenons Macrobe chez Manabe (*Sat.*, I, iv, 35) Ovide, dans le troisième livre des Fastes, n'en dit rien, c'est que les Libérales qui se célébraient le même jour l'absorbait entièrement. Le sacrifice du 21 mai avait pour objet Vénus, d'après le *Sat. Ven.* et cette date Ovide mentionne l'agéniaux, mais ne mentionne pas le dieux. Quant au 11 décembre, nous ne savons pas à qui se fait le sacrifice, mais d'habitude, dans les fastes Ascal, qui mentionne l'agéniaux par le sigle AG, on lit à côté un dont la signification est obscure; peut-être une lettre sacrée allus à l'histoire le nom du dieu.

1) Ce passage de Festus se lit à la page 165 de l'édition de C.-D. Müller. Il ne se trouve pas dans le manuscrit de Naples, ni dans ceux que ont les copies de Porphyrio Lett. Par conséquent, il manque un caractère étranger pour concorder avec précision l'intention d'un terme qui au moins se terminait. Voici le texte comme Lett nous l'a gardé :

(E) Ovis sacrificium arborum... manibus quibus. III. Manibus

usage du *Paulus Diaconus*. Celui-ci, dans son extrait de *Festus*, nous apprend qu'une espèce particulière de gîteaux s'appelait *parvus* et que c'était *ibi genus quod Jano tantummodo habitur*

Vieux. *Præter agniti* : « ce n'est pas des mots romains » Poignier dit (loc. cit.) : mais il est regrettable qu'il ait oublié d'insérer où il a pu le renseignements. Le paragraphe qui est intitulé « Der Götterdienst unter den Römern » (I, p. 119-122) ne contient pas d'indications à ce sujet.

Les deux thèses en et si ne peuvent servir à un examen tout quel peu approfondi. Supposons que la première soit vraie; alors il faudrait donner la preuve que le *rex* avait à l'égard du dieux, et le pontifex maxime à l'égard de Vesta, des relations analogues à celles qui existaient entre les trois divinités majeures et Jupiter, Mars, Quirinus. Cette preuve on ne la peut encore donner. De plus, quelle part avoir les auteurs romains aux pareilles relations du *rex* et du pontifex avec Janus et Vesta n'est mentionnée; elle n'est même pas indiquée ici, on l'en est content de passer les noms de Janus et de Vesta, et l'interprétation ordinaire du passage de Tacite est bonne. Quant aux fonctions du *rex*, les passages sur les auteurs antiques cités ci-dessus, mais les trois commentés; celles du pontifex maxime sont citées dans la *Staatsverfassung* de Meumann (III, n. 228, col. 3, de l'édit. de Wiesbaden).

Il faut prouver que plusieurs de ces thèses si, elle tombe nécessairement et la thèse si ne sont valables. Il n'est pas difficile de réfuter celle-ci. Ceux qui ont écrit à *Festus* que la gradation de la dignité sacerdotale répond à une gradation pareille des dieux, se mettent en contradiction avec les autres d'une manière aussi nette que possible. Car au moment où il serait exposé le parallélisme, c'est-à-dire quand on mentionne la partie IV des *pontes*, etc., il fait autre chose. Au lieu de mettre d'une gradation la dignité entre les dieux, il a l'air d'expliquer les appellations qui désignent les membres du haut sacerdoce, sans qu'il fasse mention de cette gradation entre les dieux, quelconque même avec mention les dieux ! Yrlandi ne se serait défendu une restriction d'un autre caractère, on l'en fait d'abord dire à l'auteur par conséquent : « il y avait une certaine gradation de dignité entre les dieux qui servait comme de prototype pour une gradation analogue entre les pontes », laquelle qu'après, quand est venu le moment de développer cette thèse, l'auteur ne-même nous dit que de l'oublier dans sa liste par et qu'on interpréter également sans conséquence.

Par conséquent, l'auteur n'a pas écrit ce qu'il a dans les éditions. La même au commencement de l'est mal rectitude. Serait-il permis de lire comme suit : *Ordo sacerdotum antiquitus servatus* [le sacerdoce existait en une certaine gradation]. *Martius videtur rex, deinde pontifex, etc.* (on établit la hiérarchie des pontes) [dans le même des dieux] ainsi leur majesté. Il paraît que la correction des autres en majuscule, pour la liste, etc., donc qu'on puisse prouver de cette proposition, c'est le sacerdoce qui est dit mentionné quelque, par le dieux, comme il résulte avec évidence de ce qui suit.

Dans tous les cas, la thèse qui fait du *rex* un prêtre du Janus doit être rejetée.

(Paul., p. 161 M.). Mais la *mala culta* et le vin ne lui manquaient pas non plus dans le culte public comme dans le culte privé¹. C'est Juvénal (VI, 386) une dame noble pria le vieux dieu *et fure et rino*. Parfois il recevait aussi des sacrifices sanglants; cf. Juvén., VI, 392 avec Horace, *Epîtres*, I, 16, 53.

8. Les passages que nous venons de citer nous apprennent aussi ce fait mémorable que la religion de Janus était encore vivante dans le siècle de l'empereur Hadrien. Le vénérable Janus n'y était pas comme une divinité qui a eu son temps et dont le pouvoir effectif appartient au passé. Il est encore un *præsens* mortel; il n'est pas pour rien dans les choses humaines; on veut s'assurer sa faveur et son secours dans le péril et la détresse autant que la protection de Jupiter, de Mars ou d'Apollon. Quelques autels et ex-voto consacrés à Janus pendant l'époque impériale confirment la même conclusion, quoique le nombre de ceux qui sont parvenus jusqu'à nous soit petit; dans le *C. I. L.* j'ai compté six inscriptions provenant de la Dalmatie, une de la Carthage, deux de l'Afrique et une des Gaules².

On pourrait objecter que si la religion de Janus est demeurée vivante jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, on comprend mal que sa personne paraisse si peu dans la littérature latine. Certes, Janus n'y est que rarement nommé. Cependant on méconnaîtrait le caractère propre de cette littérature, si on faisait trop valoir cette rareté. Les lettres latines doivent à leur naissance, du moins la plus grande partie de leur développement, leurs formes, leurs idées mêmes aux Grecs. Les écrivains en

1) Voir Ovide, *Fast.*, I, 137 suiv.; Caton, *D. N.*, ch. XXXIV et XLII.

2) Pour les inscriptions dalmatiennes, voir *C. I. L.*, III, 2991, 2993, 3123, 3124, 3032, 3033 — les deux dernières, découvertes en 1885 et 1888, se trouvent dans le Supplément. Celle de la Carthage (de la villa Larentina) se lit *C. I. L.*, III, 5002 g; pour les autres voir *C. I. L.*, VIII, 2008 (de Larissa) et 4716 (consacrée à Janus dans l'antique Panthée). L'ex-voto qui a été trouvé en France provient de Lavaur; il contient cette dédicace dans Vermeil (*C. I. L.*, XII, 4052). Sur les autres voir la *Revue* (III, 293), Jean-Auguste (ib., 2 334), Jean-Pierre-Auguste, VIII, 5576; Jean Girard, III, 5022a. Pour l'Égypte cf. Augustus, comp. p. 1, VIII, 1 577; des *Mémoires* Aug. égypt., ch. 11381; Pétros Aug. égypt., ch. 11316; *Libres* Petros Aug., III, 8539; Augustus Aug., ch. 11382; Jean-Auguste.

langue latine ont commencé par imiter les chefs-d'œuvre helléniques, et plus tard leur gloire principale était d'être considérés comme les émules des Grecs. A une littérature parallèle, où abondaient les thèmes et les idées grecques, un être divin tel que Janus, qui sortait entièrement du cadre de la mythologie grecque et qu'on n'avait pas eu y rattacher par un lien quelconque, devait rester tant soit peu étranger. C'est pourquoi la poésie dramatique, élégiaque, lyrique des Romains, à juger d'après ce qui nous en est resté, semble ne pas le connaître; elle n'invoque jamais sa puissance et ne fait même pas mention de sa personne, excepté dans les cas où, comme dans les *Fastes* ovidiennes, elle s'impose. Dans l'*Ænéide* même, le poème national par excellence, Janus ne prend pas une part active aux événements¹. À peine y est-il nommé, et ce n'est qu'en passant. Dans le septième livre, son image orne la vestibule du palais du roi Latinus, parce qu'il est un des ancêtres de Latinus (*Æn.*, VII, 180); une autre fois il est vraiment dieu, alors que Latinus prononce ce serment solennel :

*Ille enim, Janus, necum nunc spero jure
Latiniq[ue] genit[ur]i duplex Januq[ue] bifrontem
Vincor deum infernum et chart[ar]um avertor Iulis.
Audist[is] hunc patitur, qui fœdera futuracumq[ue]* (*Æn.*, XII, 127 suiv.)

Ce n'est que dans la satire, le genre le plus libre de l'antiquité grecque et le plus national, que le dieu national est dûment honoré. Juvénal fait adresser par un de ses personnages une prière à Janus et à Vesta, et la scène est décrite de telle manière que le fait d'offrir un sacrifice à Janus, de lui recommander ses intérêts, apparaît comme une chose assez ordinaire chez ses contemporains et comme un événement normal de leur vie religieuse. Qu'en dise par exemple ces vers d'Horace :

*Quemadmodum deus tel[is] quousq[ue] boni placet,
Janu patre à Jove, Jove sem Jovi, à Apolline,*

1) On peut se demander si, tout restant des divinités d'origine grecque ou latine, on ne leur ait pas le nom de Janus. Toutefois il y a lieu de supposer que, en réécrivant la guerre de Romulus et de Latinus, Ennius n'a pas pu se vanter d'avoir la ressource efficace du dieu.

n'y avons-nous pas la preuve convaincante que la religion de Janus n'était alors rien moins que morte ?

On lui disait presque toujours *Jane pater*, et ce vocatif était si usité qu'il a presque abouti à la fusion complète des deux mots, comme il est arrivé dans les noms de *Jupiter* et de *Majupiter*. Ce n'est pas tiédeur de foi ni insuffisance d'usage, si cette altération ne s'est pas établie dans le langage populaire, c'est l'absence de l'accent tonique sur la syllabe immédiatement précédente qui a empêché le son *i* de se changer en *e* et qui a sauvé l'intégrité et l'indépendance de l'épithète de *pater* ajoutée à *Jane*, comme dans *Libet pater*. En dehors de toute invocation, les Romains, quand ils parlent de lui, aiment à faire suivre son nom de cette qualification respectueuse : « père ». Même Sénèque dans son fameux pamphlet a soin de ne pas oublier l'épithète usuelle, et Arnobe commence sa réclame de la puissance des différents dieux païens en ces termes : *impiumus ergo sollemniter a Jano et nos patre* [Arn., III, 29].

La raillerie de l'un et le ton respectueux affecté par l'autre attestent également le place d'honneur que la religion romaine attribuait de droit à Janus et qui lui a été toujours reconnue par les croyants. Sur son compte on ne pouvait alléguer, comme pour Jupiter, des faits et gestes qui portassent atteinte à la sainteté et à la respectabilité de sa personne. On ne lui connaissait pas d'amourelles ou de petites trahiseries ou d'autres vices de faiblesse humaine qui aient lieu au Zeus des Hellènes, mais qui gênaient la majesté de Jupiter Capitolin, à qui l'on avait fait endosser bon gré mal gré les dettes contractées par la légèreté de son collègue grec. Salut Augustin est apparemment embarrassé par l'absence de chronique scandaleuse dans la vie du dieu romain naïf. Il suit bien des choses mauvaises et inavouables des dieux olympiens ; mais de Janus la tradition ne lui offrait que des actions bonnes et honnêtes. *De Jano quidem nos mihi facile quicquam occurret quod ad problemam pertineat* (De Cō. Dei, VII, 4). Il ne

1) Apoclypsé, 91. prius interrogatur acriter Janus pater, Compère-Lafont dans le premier livre des Satires chez Lesbannes, *Sat. Juv.*, IV, 3, 12, et Necton, *Libet, Saturne, Janus et Quirinus* portent l'épithète de *pater*.

peut que se tirer d'affaire par un jeu de mots : *du fortis evadent et quoniam plurimi de selectis evadescenda perpetranda amiserunt fecerunt, quanto isto innocenter esset, tanto frontonius apparet?*

9. Les mythes qui concernent Janus sont maigres et vides. Ils ne portent pas seulement l'empreinte des lieux auxquels ils appartiennent, mais ils trahissent la pauvreté d'imagination propre aux Romains. Ce que *poetis studeat* est parmi les héros, voilà ce que *Janus despons* est comme il leu. Jamais la poésie n'a réussi à donner de la sculpture et de la vie à cette figure pâle et raide et à faire du dieu national par excellence, du créateur de l'univers, du roi antique de l'Italie, du protecteur de la ville de Romulus, un personnage intéressant. Ce qu'on raconte de plus judi à son sujet, c'est son amour pour Carnea ou Carua, le *dea cordium*¹, mais de quel petit nombre de vers fait-il que le galant Ovide se contente en une manière si attirante ? Du reste, le mythe est trop transparent pour être pris au sérieux. De même le sens propre éclate dans les généalogies qui font de Fomus ou du Fons le fils de Janus et de Juturna, déesse des eaux et rivières, qui représentent Janus comme le père de Tiberinus ou le fils de Caius et de Hératè². Dans une autre généalogie Janus est, par Venilia, père de Canens, l'épouse de Picus (Ovide, *Mét.*, XIV, 314), mais nous savons trop peu de choses au sujet de cette Venilia — qui ailleurs passait pour la femme de Neptune (Augustin, *De Civ. Dei*, VII, 22) — pour hasarder une explication du sens qui se cache sous cette enveloppe mythique.

Tous ces détails cependant n'étaient connus que des antiquaires et des savants. La version populaire du mythe de Janus le représentait sous une forme humaine. Ici il échangeait son rôle cosmogonique contre une place dans l'histoire. Premier roi des peuples italiens, trônant sur le Janicule, nommé d'après lui, accueillant Saturne chassé du ciel, lorsque celui-ci cherche et trouve une retraite auprès de lui, partageant sa royauté avec le nouveau venu et procurant, de concert avec son collègue, à l'Italie

1) Carnea pour Carnea, sp. errare, se dériver d'*cordium*.

2) Voir Arnobé, III, 29; Servius, *ad Aen.*, VIII, 330.

poète de l'Énéide a pris les deux noms dont il fait mention dans les vers suivants :

*Hæc dat primævis diisq̃ue opibꝫ mæstis
Reliquias uterq̃ue videt quoniamq̃ue caræque.
Dum Janus patet, hinc Saturnus exiitq̃ue ingressq̃ue.
Imperium hinc, hic parat Saturnus artem* (VI, 353)*.

Le souvenir s'en perpétua jusqu'à la postérité la plus éloignée. Une preuve remarquable de cette longévité de la légende, c'est que dans une description de la ville de Rome du ^x^e siècle, la *Crophiæ ante urbem Romæ*, Janus est devenu le fils de Noë, tout identifié, à ce qu'il paraît, avec Japhet; il fonde la ville nommée *Saturnia* en société avec Nimrod ou Saturne¹.

En somme, le lien qui unit le roi Janus et son hôte, son collègue, Saturne, n'est pas le produit de l'imagination des écrivains grecs. Cela ressort assez clairement du calendrier. Le mois de Saturne est suivi par le mois de Janus; les *Saturalia* précèdent les calendes du nouvel an de peu de jours², et assurément ce ne sont pas les Græcs qui apprirent aux Latins à célébrer des jours solennels. Quelque d'ordinaire Janus soit regardé comme autochtone, il y a aussi une tradition qui le fait venir de l'étranger. Il n'est pas nécessaire d'en attribuer la responsabilité à la vanité grecque; mais, à coup sûr, on ne saurait contester que cette tradition, qui faisait venir Janus d'Orient en Occident, présentait à l'imagination grecque un thème par trop favorable pour ne pas l'exploiter. C'est ainsi que Janus devient un Grec, qui serait parti de la Perse dans la direction de l'Occident, afin de remplir à l'embouchure du Tibre à peu près la même tâche qui, en Béotie et en Attique, échoit à Cadmus et à Cécrops.

1) Comp. Yarrow, *De Angel-Latin*, V, 42.

2) Voir Grægorius, *Geogr.*, *der Mittel-Rom*, III, n. 243.

3) Bænzke, *ibid.*, I, n. 226, préfère même dans ses traditions mêmes Saturne.

4) December sacris Saturni, Januariæ officia sociatibus præsert.

III

Dans ce qui précède, j'ai essayé de donner un aperçu aussi fidèle que possible de ce que les documents anciens nous apprennent au sujet du dieu Janus, n'omettant que quelques petits détails tels que le nom de Camere, qui selon Servius (*ad Aen.*, VIII, 330), est un nom de femme, désignant celle qui lui enfanta Tiberinus, et, d'après Macrobie, à ce qu'il paraît, un nom de roi, désignant un prince indigène et collègue de Janus avant l'arrivée de Saturne¹. Ce qui ressort de cet exposé, de la façon la plus claire, je pense, et la plus précise, c'est que Janus doit être considéré avant tout comme le dieu de tout commencement dans le temps et dans l'espace, dans le ciel et sur la terre. La définition de Varron, *Janum prima*, est très-juste. On ne saurait méconnaître que c'est le propre de Janus d'être l'initiateur de toutes les choses divines et humaines. Cette conception se trouve au fond de son culte, de ses fêtes, de ses symboles. Il n'y a rien non plus que de naturel à ce que le dieu qui préside à tout commencement surveille de même les transitions dans l'espace et dans le temps.

Donc la place de Janus dans la religion romaine peut être nettement délimitée. Mais quand on se met à examiner comment est née cette croyance, quand on tâche de reconstituer les origines de cette figure mythologique, non seulement les témoignages positifs font défaut, mais on n'aperçoit même pas de trace d'un développement quelconque. Il semble que l'idée que la religion romaine se faisait de lui ne s'est pas modifiée considérablement et que son type qui est le même dans la littérature latine de tout âge n'a pas changé. C'est bien le génie des commencements et des transitions, le protecteur des entrées, que connaissent encore Arnobe et Augustin, qui se manifeste déjà dans ce que le

1) Macrobie, *Sat.*, I, vii, 10; Janus], et Hyginus *Proetarchum* *Fecit* *Janum* *secutus* *probi*, cum *Camere* *noque* *indigena* *terras* *hanc* *ita* *participavit* *patris* *probi* *archant*, et *ex* *pro* *Communis*, *ex* *pro* *idem* *Janum* *idam* *consecratur*. *Pro* *et* *Janus* *patris* *regnum* *relictum* *est*, vii.

culte remonte à de plus anciens et de plus vénérable, dans le *Janus Quirinus* près du forum, dans le nom de janvier, dans la garde des calendes, dans le symbole de la porte, dans la coutume d'être l'époux légitime le dieu Agni de la religion des brahmanes) avant les autres divinités et à chaque sacrifice. Mais où cette conception est-elle prise naissance? Faut-il chercher le point de départ dans le ciel et supposer qu'après n'avoir été à l'origine qu'un dieu céleste du temps, du nouveau soleil ou de la nouvelle lune, et en cette qualité le créateur du monde existant, sa sphère d'influence s'est peu à peu étendue jusqu'à embrasser toute sorte de commencements? Ou bien faut-il plutôt partir de l'abstraction et donner la priorité à la figure de l'initiateur et y voir tout d'abord la personnification du pouvoir mystérieux que l'antiquité croyait être impliqué dans les commencements? Pour résoudre ces questions, on doit remonter aux temps préhistoriques et se servir encore d'autres arguments que ceux que nous procurent soit les faits soit les opinions que nous a transmis l'antiquité classique. Enfin il faudra recourir à la linguistique et la mythologie comparée.

Plusieurs savants affirment que Janus est à l'origine un dieu céleste, spécialement un dieu solaire. Cette théorie, issue en partie de la répugnance à admettre qu'une divinité tellement ancienne, vénérable et puissante, soit née d'une notion abstraite et générale, se fonde principalement sur une étymologie.

A ma connaissance, on a proposé de nos jours trois étymologies du nom de Janus qui seraient propres à en faire une divinité solaire. En 1858 Adalbert Kuhn mit en rapport *Janus* avec *Zeniz* (voir Kuhn's *Zeitschr.*, VII, 80 et op. Lagerlotz, *ibid.*, VII, 360). S'il vivait à présent, Kuhn serait le premier à rejeter cette conjecture; ce qu'on sait maintenant de l'origine des cas obliques de *Zēn* et du cas nominatif, ne la rend plus soutenable. Plus tard M. Grossmann proposa une autre étymologie. Il établit une forme primitive **Dienus*, d'où serait sorti d'abord *tānus*, ensuite *Janus* (Kuhn's *Zeitschr.*, XI, 8-XVI, 161). Ici on a peine à comprendre comment « pourrait disparaître entre *t* et *j*. Cette objection ne touche pas la troisième étymologie, défendue par Pott et Corssen,

blable. Varron fait dire aux payans *Janus* au lieu de *Dionos*. Dans le premier livre du *Traité sur l'Agriculture* Trebellius demande à propos des phases de la lune : *Nouquam esse novissimæ ætatis Janum resicentem* « et contra » *resurgentem* « et quon veniente luna fieri oporteret, tamen quædam melius fieri post octavam Janum quam ante ? » Varron, *R. R.*, I, 37, 3). Ici les paroles *post octavam Janum* (= *resurgentem*) signifient le temps qui s'écoule entre le dernier quartier et la nouvelle lune. Apparemment « *Janus* » est la prononciation rustique de « *Dionos* ». On rencontre le nom de *Janus* dans deux autres textes (Tertullien, *Ad nationes*, II, 45 et la *Vita Septimii Severi*, cii, xii), mais malheureusement tous les deux ont l'air d'être plus ou moins corrompus, et leur interprétation est fort douteuse¹. — Enfin nous avons la diresse *Juturna*, dont on rapporte un nom plus ancien *Dialurnus*².

Maintenant, si vraiment le nom de *Janus* était de la même catégorie, pourquoi aucune trace de la forme primitive supposée ? *Janus* ne paraît-elle dans la tradition ? On s'y attendrait d'autant plus, que *Janus* tient tant de place dans le chant des Saliens, le document littéraire le plus ancien dont les Romains aient gardé le souvenir³. Pourtant la tradition est tout absolument au sujet de cette appellation de *Dionus* postulée par la théorie de M. Corssen. Nigidius Figulus qui dans l'antiquité a supposé la même forme primitive se perd en combinaisons ingénieuses, mais il n'allègue aucun témoignage positif. Si vraiment *Dionus* existait quelque part dans quelque monument littéraire ou dans quelque formule

1) Que Tertullien, pour le bien apparemment inutile, se soit peut-être exprimé ainsi. La *Vita Severi* présente le texte suivant : *operum pulchra principum quo existat Septimianus et aliorum Severianus* (quandque *claus Janus* ou *Janus*) in Transitorium regione ad portam novam est, quarum forma inservendum statim verum publicum fecit. La *Hambergensis* a *Janus*, la *Palatinus* *Janus*. Peut-être faut-il lire *Janus* et *quoniam* ; c'est une faute manifeste dans les deux textes qui se confondent » etc.

2) Voir *Joëus* dans une note à la page 178 du second volume de *Proter*, *Rim. Mythologie*.

3) Horace, *Épîtres*, II, 1, 90 :

Janus Salutaris Numen æternæ pat. sapient. et libet
Quod mensuræ ignovet, solus vult scire videt.

religieuses, Nigidius n'aurait guère manqué de le dire. Ici l'opinion *montanae ex silentio* a beaucoup de valeur.

De plus, la nature du dieu Janus, telle qu'elle s'est manifestée à nous dans les usages et dans le culte, n'offre aucun trait à l'appui de l'idée que son nom ait eu à l'origine de préséance la signification d'un être « luisant, resplendissant ». Certes, il demeure dans le ciel, il est un des *di superi*, mais ce n'est pas comme dieu de la lumière qu'il se manifesta en premier lieu. Tout admissible qu'il y ait que, au bout du compte, l'initiateur des choses, le créateur de l'ordre dans le chaos, le régulateur de l'année et des saisons, le gardien des portes et des entrées, représente une divinité solaire, ce n'est pas la nature lumineuse du soleil, comme on en la figure dans la personne de Helios rayonnant ou même d'Apollon, dans Sol, dans Surya et Vivasvat, qui ressort en la personne du *deus bifrons*. Mieux vaudrait encore le comparer à Savitar, le vivifiant, qui éveille les hommes et les choses humaines, qui fait commencer le travail quotidien et protège l'ordre et le mouvement. Les êtres divins, qui ont à accomplir une pareille tâche cosmique et morale, ne portent pas d'ordinaire des appellations destinées d'abord à signifier l'intensité de lumière.

À ce raisonnement il faut ajouter une considération d'ordre différent. L'étymologie qui voit dans Janus un rejeton de la racine *di sépare*, non sans violence, le nom propre et l'appellatif. C'est pourquoi M. Bréal, afin de sauver l'étymologie, sans abandonner l'unité de Janus et de janus, a proposé un expédient très ingénieux sans doute, mais peu propre à convaincre. D'après lui, le mot *janus* « est apparenté à *diēs* : c'est ainsi qu'en français on emploie « jour » dans le sens d'ouverture ». La conclusion serait plus convaincante : 1° si les mots français *jour* et *ouverture* se couvraient entièrement, 2° si on pouvait démontrer que *janus* dans un temps reculé ait été employé dans le sens de *diēs* ou de *lux*, car la coutume des poètes latins de dire *janus* au lieu d'*anus*, en appliquant la figure de la synecdoche, ne prouve rien. En

1° Voir Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 146.

vérité, pour les défenseurs de l'équation *Janus* = *2 dieux*, il reste à peine autre chose que d'adopter franchement la conséquence de leur théorie et de supposer aussi que *Janus* et *Terminus* ont d'origine différente et que ce n'est qu'une ressemblance accidentelle qui amaitamené les hommes à faire de l'un le symbole de l'autre. Cette théorie donc supprime le lien essentiel entre le dieu et son symbole. Mais si l'examen de la religion et du culte de Janus nous a appris quelque chose, c'est justement la connexion aussi intime que possible, et sans doute originelle, de ces deux éléments. Comme la *Santa* est Mars, comme la pierre sur le Capitole représente Jupiter, ainsi c'est l'Ani, l'Arcade, le *Janus* i. e. *transitus periti*, qui est la vraie représentation matérielle du dieu présidant aux transitions.

Pour ces raisons, selon moi, il faut abandonner l'étymologie qui rattache le nom de Janus à la racine *di* et les conclusions qu'on tire de cette étymologie.

D'autres veulent une solution diamétralement opposée. Selon eux, le Janus dans le ciel est une figure secondaire. Ils jugent que la notion abstraite du « genre des ouvertures » est la source d'où se sont développées les autres fonctions du dieu à deux visages, même sa puissance céleste. C'est M. Roscher, qui a formulé le plus nettement cette théorie¹. Il la défend surtout par la similitude ou du moins la vraisemblance qu'il faut chercher les origines du dieu national dans les *indigitamenta* et comparer le patron des *Jani* avec des divinités comme Terminus, le patron des termes, Limentinus, le patron des seuils, Cardus, le patron des charnières. En cela, M. Roscher méconnaît le rang suprême de Janus et l'antiquité hors ligne de ses fonctions célestes. Comment peut-on traiter notre Janus, le gardien de la ville de Romulus, de pair avec tous ces dieux moins et plus que secondaires, dont les noms étaient contenus dans les *libri indigitamentorum*, avec Statio, Adona, Alcon, qui gardent les petits enfants quand ils apprennent à se tenir debout et à marcher, avec Assensans et Argentinus, les génies de la monnaie de cuivre et d'ar-

(1) Voir Roscher, *l. l.*, t. 7, *Janus*, coll. 47.

liennes signifient un certain espace de temps, la « saison » ou « l'année ». Le vocalisme des langues germaniques et celui du grec portent à croire que la forme originaire du neutre proclitique était *yê*. Un mot pareil n'existe ni dans l'hind, ni dans l'italien. Par contre, les deux langues, le sanskrit et le latin, possèdent un mot de la même souche, le sanskrit *yâma*, le latin *janus*. Dans le Veda *yâma* signifie « voie, chemin », surtout en sens métaphorique: il est masculin et le même mot que le bactrien *yâma* « avancement, progrès, croissance » puis « prière ». Dans le sanskrit classique *yâma* est neutre; tantôt il est nom d'action et signifie « marche, voyage », par exemple comme terme militaire, tantôt il désigne le véhicule, « chariot, litière, monture, vaisseau ». Le même mot sous sa forme latine, *janus*, avec son dérivé *janua*, ne se borna pas à signifier l'« entrée », le « passage » dans l'espace, mais son emploi s'étend aussi sur la catégorie du temps. Ainsi transportons à la notion de temps la conception locale qui est le fondement des significations de *yâma* indien, de *yâma* iranien et de *janus* latin, et nous aurons les différentes fonctions du dieu Janus. C'est bien lui, en qui se personnifie la transition *perpetua prius* dans un sens temporel: c'est lui qui forme la transition entre deux époques, par qui le temps nouveau et présent — jour, mois, an — fait son entrée. Dans un autre sens, lui-même est marcheur et toujours en route. Alors il est le dieu de l'année et du temps, croyance antique que présuppose déjà la configuration des doigts de la vieille statue du sanctuaire du Janus *geminus*. C'est aussi comme lui qu'il protège les routes. De plus, il ouvre et ferme les portes célestes, emploi rempli dans la mythologie grecque par les Horae¹, et ce n'est pas dans la fonction seule qu'il y a affinité entre elles et lui².

1) Corp. Bore, *Forest*, 1, (2) *provides small fishes with sitting Hares*.

[illegible]

Le thème en *ā, janus, ɣ jām* n'était pas le seul. Il existait aussi un thème en *-a* qui s'est conservé dans la loi, dite de Numa, au sujet des *spolia opima*, où on lit le dat. *Janui Quirinus*, et dans une inscription de la ville de Cales dans la Campanie, où on rencontre *janu* comme abl. de l'appell. *janui* (C. I. L., X, 4860). D'ailleurs, le thème *janu* paraît dans *janua*, *Janus*, *Januarius*, *Janiculura*. *Janus*, ɣ. *janah*, est formé comme *amash*. *blama*, comme *sham* : *am* = lat. *anim*, comme *amash*, *sham* et gal. *amā*, etc.

Ces raisons étymologiques, tout en corroborant l'identité de l'appellation du dieu et de celle du symbole, qui signifie le « passage », ne sont pas de nature à favoriser la théorie de M. Haecher pour autant qu'elle représente la fonction céleste de Janus comme postérieure à sa signification générale et abstraites en tant que génie de toute ouverture et de tout commencement. Tout au contraire porte à admettre la priorité de sa nature céleste et cosmologique. C'est Janus le marcheur, Janus l'initiateur des nouvelles époques, Janus le créateur qu'on a de bonne heure représenté par le symbole du *janus* (en forme de H ou d'arr). Plus tard on s'est mis à le représenter sous forme anthropomorphe. C'est aussi dans le symbole qu'il faut chercher l'explication de l'ancienne épithète *hifrons*. Le *janus* offre deux fronts égaux aux regards des passants ou des spectateurs. Dans le *Janus Quirinus* ces deux côtés regardaient l'est et l'ouest. Cette direction n'est pas due au hasard. Des deux *janu* l'un était opposé à la région où le soleil et les astres se lèvent, l'autre à celle où ils se couchent.

Malheureusement, quand même il serait reconnaissable que le *seres* phonétique, qui contient le *r*, soit la vocalisation d'*ā*, pourquoi d'ailleurs ou il nécessairement qu'un autre *seres* de la même racine dans présenter la même vocalisation? Est-il donc tellement certain que le *seres* de la voyelle longue se soit déjà fixé dans cette période de la langue italique qui précède la formation des *seres* comme *per* ou *ser*, ou d'autres *seres* que les *seres* qui présentent d'*ā* ne présentent jamais d'*ā*, et au sens inverse que celles qui ont d'*ā* ne présentent jamais d'*ā*? Il semble, au contraire, qu'il y a d'autres exemples d'irrégularité dans la relation de *ā* et *r*, et surtout. Page ne pas citer *stramentum*, gr. *straw*, et le *ā* dans *straw* et *straw*, qui sont douteux, il veut *guter* et *guter*, *guter* et *guter* et quelques autres, voir *Recht*, *Rechtswörter der Indog. Lautlehre*, p. 243. Enfin les formes *seres* *seres*, *seres* *seres* *seres* à *seres*, et à *seres* phonétique, andré Hergman, *Vergr. German.*, § 70.

Autrement dit, ils répondaient aux deux portes du ciel. Par conséquent, ce monument qui était aussi vieux que la ville éternelle était consacré à une divinité céleste du temps. Dans ce sens l'un de ses fronts voit le passé, l'autre l'avenir.

On peut conjecturer que le symbole de l'arc a été fourni par la figure que le soleil et les autres semblent décrire au ciel pendant leur course quotidienne. Une telle origine convient bien à la nature de Janus.

Comme Janus est non seulement le dieu qui relie et unit les différentes époques, mais aussi le seigneur de l'époque nouvelle et présente, on s'attendrait à le voir figurer comme jeune, tandis que Saturne qui représente le passé est vieux. Saturnus, en effet, est d'ordinaire représenté comme vieillard¹. Par contre, il est assez rare de voir paraître Janus comme adolescent. L'allégorie a cédé à la popularité de la tradition qui avait métamorphosé Janus aussi bien que Saturne en vieux rois légendaires. C'est pourquoi, quand on a commencé à représenter Janus *à figure humaine*, on en a fait un homme d'âge avancé. Cet âge répondait bien à son rôle comme créateur et comme premier roi.

La mythologie des Hindous offre un parallèle à la personne de Sankhambra, le sage qui est déjà nommé dans la *Chândogya-upanishad*. Cet être mystérieux, dont le nom se compose de *sank* « vieux » (cf. *senex*) et de *ambra* « jeune », rappelle la *εἰς* et *εἰς* *via* des Grecs. Dans le *Matsyapurâna* il est dit « plus vieux que ce qu'il y a de plus vieux »².

À Janus Quirinus, dieu de la guerre, on peut comparer le dieu Skanda de la mythologie des Hindous. Tous les deux, Janus et Skanda, sont des « marcheurs », et Skanda s'appelle aussi Kumbhira, à la fois « prince » et « jeune »³. Il semble que, comme

1) *Purân. Skand. VII, 180* : *Saturnusque senex, vocatus Janus, Saturnus est, senioris dierum princeps* (Muirhead, *Sat.*, I, vi, 11).

2) *Matsyapurâna*, IV, 27 :

*Ita' eva' Vamdevam tryambakadhyakṣam
Sankhambra'm va ubhaya' yobhava'm apt' pabrahma'm.*

3) Skanda a été représenté comme adolescent, *hastatrâgini* (Vaidya-mûlaka, *Dehatumbhâ*, 58, 41). Pourtant le même Skanda est appelé aussi *par-*

Skanda, Janus Quirinus est le dieu de l'année, quand au commencement du printemps il part pour la guerre et la victoire. C'était bien lui qui célébraient les chants des Saliiens. Alors il diffère peu de Mars Gradivus. Si M. Mommsen a raison de voir dans Quirinus une doubleté de Mars, — et cette équation est fort plausible, — Gradivus « le marcheur » étant à peu près synonyme de Janus « le marcheur », Mars Gradivus se confond par Quirinus Janus¹.

Voici encore une autre divinité hindoue qui peut être comparée à Janus. Comme portier du ciel et patron de toute entrée il y a une concordance frappante entre le *deus bifrons* et Ganega à la tête d'éléphant. Dans leur sacerdoce d'initiateurs et de gardiens des entrées ils présentent un parallélisme qui saute aux yeux. Déjà William Jones, le fondateur de l'*Asiatic Society*, les a comparés (*Asiatic Researches*, I). Le culte de ce dieu hindou, patron des lettrés, qui éloigne les obstacles et qui est invoqué à tout événement, est trop connu pour nous arrêter ici. Il suffit de rappeler que Ganega, « le seigneur de la troupe », passe pour un fils du dieu du Temps, et que Skanda est son frère.

Ganega n'apparaît pas dans la religion védique, c'est-à-dire qu'il n'est pas admis dans le cercle des religions et des rites brahmaniques. On ne saurait pourtant conclure de là que dans les temps où se forma la littérature védique cette divinité n'ait pu exister. Rien n'est plus trompeur que de pareils *argumenta silentio*. Mais inversement il serait tout aussi dangereux de faire remonter pour cela la divinité de Janus et celle des divinités

en termes exacts à Santhumbar, Châhégys apurishad, VII, 25, 2 : *Samadhi parvay dargayad bhagavay Santhumbaray San Samadhi by amasta*.

1) Je ne saurais m'opposer à Poppien qui M. Béal a repris dans ses *Notes Religieuses* (p. 80) et reproduit dans son *Dictionnaire épigraphique* latin. D'après lui Gradivus n'aurait pas été à l'origine un dieu de la Guerre, mais plutôt un dieu de l'Agriculture, sa fonction primitive aurait été de surveiller les champs et les moissons, qu'il faisait croître, grandir, etc.; il y aurait ensuite d'origine une grande et Gradivus. Si on ne veut pas laisser subsister cette hypothèse l'existence des dédoublements de l'antiquité, comment expliquer que c'est Mars Gradivus en l'honneur duquel les Saliiens exécutent leurs danses militaires (Tit-Liv, I, 20)?

« concordantes du panthéon hindou à l'époque protohistorique et d'essayer d'en démontrer l'identité primitive. Quand même on pourrait rendre plausible par des raisons convaincantes que Garoga ou Skanda font partie de vieux legs des temps védiques, comme Indra, Svyatar, Agni, une théorie pareille n'aurait pas de base solide.

Ainsi, comme résultat de l'examen qui nous a occupé dans les pages précédentes, nous pouvons constater : que la religion de Janus est plus ancienne que la fondation de la ville de Rome ; que la conception de cette divinité s'est formée dans les temps préhistoriques ; que, en somme, cette conception n'a pas changé durant les siècles qui séparent l'époque des rois romains du triomphe du christianisme. De plus, le nom du dieu reflète cette conception à l'époque protohistorique. Toutefois le nom *Janus* ne désigne pas une divinité, ni dans l'Inde ni dans l'Iran, et en Italie le mot *Janus*, tout en étant appellation de dieu, est aussi un nom commun. Il semble donc que, quoique le mot *Janus* se rattache à la langue mère et à la souche commune des langues indo-européennes, il fautive admettre que ce n'est qu'en Italie ou du moins chez les ancêtres de la race italique que s'est constituée la religion de Janus, d'abord comme divinité qui opère dans le ciel et crée le monde existant, puis d'une manière plus générale comme le génie qui préside à toute initiative et qui est le patron de tout commencement et de toute œuvre. Avec cela il est pourtant possible que les rudiments de cet ordre d'idées aient déjà existé dans les croyances et les pratiques des ancêtres communs de la race indo-européenne. De même que Janus est seulement dieu en Italie, mais que son nom (*Janus* latin et *Janu* grec) ou un nom apparenté (german. *Jēr*, slav. *Janŭ*, *Janŭ*, hant. *Yōrŭ*, grec *Ἰαν*) se rencontre sur un domaine beaucoup plus étendu, de même ce n'est que dans l'Inde que le dieu du feu s'appelle Agni ; tandis que ce même nom comme appellatif s'emploie en sanscrit, en latin, en slave, en juhénaïen. Pourtant la religion du feu remonte certainement à l'époque protohistorique.

LES HYMNES DU RIG-VÉDA

SONT-ILS DES PRIÈRES?

Les premiers interprètes du *Rig-Véda* ont été les brâhmanes; mais les brâhmanes n'étaient pas mieux en situation pour le comprendre que César ou Cicéron ne l'auraient été pour expliquer le chant des frères Arvaks. Et pourtant, c'est sur l'interprétation brâhmanique des Vedas qu'est en grande partie fondée la nôtre. Les indianistes de l'Occident ont maintes fois rectifié l'exégèse de l'Hinde, mais ce qu'ils en ont gardé est le plus souvent fautif. Aussi peut-on dire que nous ne connaissons vraiment les Vedas que le jour où sera achevé le contrôle de ce que nous avons emprunté pour les éclairer à la tradition indigène. C'est une tâche considérable et dont les trois quarts au moins restent à accomplir. Le présent article a pour objet, dans l'esprit de l'auteur, de lui faire réaliser quelques progrès.

D'une manière plus précise encore, mon intention est de m'inscrire en faux contre une des données qui semble la plus solidement assise et la plus généralement acceptée parmi celles qui constituent ce que nous savons ou croyons savoir sur la religion védique. J'entends par là les idées courantes sur l'objet du sacrifice et le but principal des hymnes qui l'accompagnent.

S'il est vrai, comme j'ai essayé de le faire voir dans le premier volume de mon *Rig-Véda*, que les dévas ne sont autres que les flammes du sacrifice personnelles par un pur artifice de rhétorique, et qu'aucune idée mystique ne s'attache encore à cette conception primitive de ceux qui deviendront les dieux, comment expliquer que le sacrifice soit un marché tombé sur le principe de *ut des es* qui se contracte entre les prêtres et les objets de leur culte? Ou bien les dévas jouissent d'une personnalité réelle pour le sacrificateur, ou bien celui-ci ne saurait attendre d'un phénomène physique sur la nature duquel il ne se trompe pas, l'appréciation de ses dons et l'octroi proportionnel des faveurs qu'il sollicite. Autrement dit, si l'idée des dévas intelligents et puissants est déjà née, j'ai eu tort de les définir comme je l'ai fait; si elle ne l'est pas,

ou ne conçoit plus ni le sacrifice, ni les prières qui l'accompagnent.

Dans ces termes, la contradiction serait flagrante; seulement, à mon avis elle n'est que dans les termes et non pas dans les choses. En réalité, le sacrifice n'est pas un marché et les hymnes ne sont pas des prières.

Je réserve pour plus tard la recherche des causes primitives et intimes de l'acte religieux qui consistait chez tous les peuples civilisés de l'antiquité à allumer un feu à l'aide de substances liquides et inflammables, et à le faire suivre de chants ou de formules recitées par ceux qui l'accomplissaient. Qu'il me suffise de faire remarquer pour l'instant que, s'il s'était agi à l'origine d'un échange de dons et de bons offices entre les hommes et les dieux, il faudrait admettre l'existence d'une théologie déjà très développée antérieurement à l'institution du sacrifice, et la nécessité seule de cette hypothèse suffit, selon moi, à rendre très problématique la théorie du sacrifice-échange. Mais, je le répète, je ne me propose pas de traiter sur-le-champ ce côté de la question et je passe tout de suite à l'examen de l'autre face sous laquelle elle peut être considérée, à savoir si les hymnes du sacrifice avaient bien pour principal objet, comme on ne cesse de l'affirmer, de joindre à l'énumération et à l'apologie des dons que le sacrificeur se proposait d'offrir aux dieux, l'indication des avantages qu'il attendait d'eux en retour. Eh bien, c'est ici un des nombreux points où les brâhmanes, dupes d'une illusion à laquelle il leur était d'autant plus difficile d'échapper qu'ils rattachaient pleinement l'origine de toutes leurs institutions aux prescriptions védiques, ont cru rencontrer dans les hymnes du *Rig* les idées de leur temps. Ils les ont interprétées en conséquence; ils leur ont fait dire ce qu'il fallait qu'ils disent pour justifier leur croyances et leurs rites, et nous en serons d'autant moins surpris que, plus près de nous, les textes du Psalmodiste, des Prophètes et surtout ceux des Évangiles ont été soumis par les Pères de l'Église à une méthode d'exégèse tout à fait analogue et déterminée par les mêmes circonstances.

Quand on lit les documents védiques avec des yeux non prévenus, on y trouve tout autre chose que ce que l'Aube y a vu.

Sur la question qui nous occupe on constate, par exemple, que les prétendues demandes de gloire, de richesse, de protection, de postérité ou de longévité qui, d'après l'interprétation hébraïque, adoptée d'ailleurs par la science occidentale, remplissent les hymnes, sont en réalité des formules de vœu tendant uniquement à ce que le sacrifice s'accomplisse et s'adresse aux dieux-morts qui le constituent (es-dieux) en vue de l'accomplissement des fins qui les concernent, c'est-à-dire le fait d'être versé pour ce qui est du soma (ou des libations en général), et celui de brûler ou de jeter ses flammes en ce qui regarde Agni. La preuve complète de cette assertion exigerait qu'on traduisit et commentât à cet effet tous les passages sur le sens desquels la méprise dont il s'agit a eu lieu, soit peut-être la moitié des hymnes du *Rig-Véda*. Fort heureusement la même quantité peut être obtenue à beaucoup moins de frais. Toutes les prières des hymnes peuvent être raménées à quelques formules typiques dont l'explication suffit à celle des séries entières de passages parallèles qui s'y rapportent à titre de variantes.

Ce sont ces formules dont je vais essayer de donner une interprétation nouvelle en rapport avec le sens général que j'indiquais tout à l'heure.

1^{re} — RV, hymne I, 21, 22-24 :

*idam apud prā vānta
yāt kin ca dāritām mdyī,
yāt vāhām abhādātśha
yāt vā cepā utāpāsa.*

« Eau, emportez en avant (entraînez) tout ce qui est en moi d'allure difficile, ou bien ce que j'ai comprimé, ou bien ce que j'ai enveloppé en tant que non coulé. »

Pâdas 1-2. — Traduction de Grassmann : « Eau, emportez tout en q'il peut y avoir d'injuste en moi. » — *Dāritām* signifie « ce dont l'allure est difficile ou empêchée » et non pas « mal, injuste ». Le sacrificateur souhaite que les eaux du sacrifice entraînent ce qui est arrêté en lui, c'est-à-dire sa libation même qui coulera, et les eaux qui lui sont identiques coulent. Son vœu revient à dire : « Il faut que je verse la libation. »

3. — Même idée qu'un premier hémistiche. Comme le sacrificateur est censé avoir comprimé est la libation avant qu'il ne l'ait versée.

4. — Nouvelle forme de la même idée. *Arya* est un synonyme de *durité*. L'*arya* qu'enveloppe, que recient le sacrificateur est, comme précédemment, le liquide du sacrifice dont il n'a pas encore fait l'oblation. La racine *ṛap* est généralement considérée comme signifiant « conjurer, maudire ». C'est le sens qu'elle a, en effet, dans la littérature classique, mais par suite d'une fausse interprétation de son acception védique. *Ṛap* pour **ṛap* semble un doublet de *āṣap* qui signifie « ce qui couvre, enveloppe », d'où « l'obscurité, la nuit ». Cf. gr. *ekdezi*, *ekēn*, *szekza*, etc.

ā po alyā ne vedradm
āṣena vīm aṣamohi,
polyamā aṣu d' gahi
vīm nū vīm vṛjā vārcad

« Aujourd'hui je suis allé à la suite des eaux; nous sommes allés au moyen de la liqueur et avec elle. O Agni, toi qui es pourvu de bras, viens ici; par ton éclat, fais-moi couler avec toi. »

1-2. — Comme au vers précédent, le sacrificateur s'identifie avec la libation qu'il verse. C'est ainsi qu'il peut dire qu'il suit les eaux, qu'il va *par* elles et avec elles.

3-4. — Agni est invité à venir, c'est-à-dire à brûler quand il a reçu la libation. Par là, il fait couler au moyen de son éclat, de sa flamme, le sacrificateur, c'est-à-dire la libation avec laquelle celui-ci s'identifie. Grassmann traduit le 4^e hémistiche : « Arrose-moi d'éclat », ce qui n'a pas de sens; *ind*... *vṛjā* ne signifie pas d'ailleurs « arrose-moi », mais « fais-moi couler ».

vīm alyā ne vedrad vṛjā
vīm vṛjidyā vīm d' yud,
vidyā me aṣu d'vā
indro vṛjdyā vāṣa vārcad

« O Agni, fais-moi couler par ton éclat; par ta production, par ton ardeur. Puissent les dieux me connaître! Puissent me connaître Indra avec les (ou par le moyen des) chanteurs! » Traduction de

Grassmann, (1^{re} et 2^e pádas) : « O Agni, accorde-moi d'écarter, de longévité et d'une troupe d'enfants. »

1-2. — Même observation que ci-dessus sur le sens de *arya* et des compléments à l'instrumental qui accompagnent ce verbe. *Ad* désigne comme précédemment la libation identifiée avec le sacrificateur qui la répand. *Prayā* signifie, non pas la *postérité* du sacrificateur, mais la *procréation* (d'Agni par les vœux du sacrifié) ou sa personne en tant que produite ainsi.

3-4. — Les dieux ou les flammes d'Agni, ou bien encore Indra qui les personnifie, sont appelés à connaître la libation (toujours identifiée au sacrificateur) en s'en emparant avec et par le moyen des chanteurs ou des flammes crépittantes du sacrifice.

2^e. — *RV.*, hymne 1, 9, 7-8.

*am̐ gomat̐ indra vā javad
am̐ pṛthā pṛva bhāt,
vicedgṛā dhēhy ātātām.*

« O Indra, donne-nous (c'est-à-dire fais qu'il y ait pour nous en allant vers les libations) ce qui a des vaches (c'est-à-dire du lait) (= la libation), ce qui a de la nourriture (= la libation); la clameur haute (et) haute (la libation crépitante qui s'élève en coulant et s'élève en brûlant), ce qui est tout ardeur, ce qui n'est pas réduit, (ou détruit, ce qui existe, vit, agit, se manifeste) = la libation versée. » Traduction de Grassmann : « O Indra, donne-nous de grands biens qui soient riches en bétail et en nourriture, etc. »

*am̐ dhoti grāva bhād
dyamānt̐ sahuvañt̐ tomam,
indra sē rathināṁ isab.*

« O Indra, donne-nous (établis pour nous) une clameur haute (même explication qu'au vers précédent); un éclat qui possède des milliers de vaches (c'est-à-dire des milliers de libations consistant en lait), ces libations qui ont des chars (c'est-à-dire qui sont pareilles à des chars porteurs d'offrandes). » Traduction de Grassmann : « O Indra, accorde, nous une grande gloire, une richesse qui nous vaille mille joies, et de la nourriture qui remplisse des chars. »

3°. — La formule très fréquente *yam gârma nah* est généralement expliquée comme signifiant « nous donner protection, nous protéger ». Ainsi au vers I, 22, 15 :

prathivi... yicchi nah gârma sapradhuh

Grassmann traduit : « O terre, procure-nous une protection étendue. » Or *yam* signifie, non pas « procurer, fournir », mais « mettre en mouvement, conduire, diriger » et *gârma* est comme *garma* un dérivé de la rac. *gar* pour *gar*, doublet de *car* « aller », qui se contracte en *çr* dans les formes causatives *grayate*, *cris*, etc., « faire aller, conduire, diriger ». Le *gârman* est « ce qui va, la chose mobile » et, quand il s'agit du sacrifice, le soma ou la libation. Le passage cité devra donc se traduire : « O large (libation), mets en mouvement, (fais couler) le liquide de nous (notre libation) qui s'étend; c'est-à-dire fais en sorte de couler. »

S'expliqueront en conséquence les passages suivants :

I, 47, 8 :

indradvaruna... amâbhyam gârma yachatau.

« O Indra et Varuna, faites couler pour nous la libation. »

I, 90, 3 :

*id amâbhyam gârma yajusam
amritâ mâtgyebhyaç.*

« Ces (dieux) non morts (actifs) ont fait couler la libation pour nous, pour les morts. »

Les *martyas* sont les libations inactives ou absentes; les *amrtas* sont ces mêmes libations actives ou employées au sacrifice ¹. Dire que les vivants ont envoyé la libation aux morts revient à déclarer que celles-ci ont mis celles-ci en état de couler elles-mêmes, ils répandre la libation qu'elles retenaient ou dont elles manquaient. Explication identique pour *amâbhyam* aux deux passages cités : Indra et Varuna d'une part, les *amrtas* de l'autre ont fait couler la libation « pour nous », c'est-à-dire « pour les sacrificateurs », en ce sens qu'ils étaient tenus en tranquant avant que les

(1) Voir mon ouvrage : *Le Rig-Veda et les origines de la myth. indo-europ.*, p. 171 seqq.

dieux n'apportent leur concours. Dès l'instant où les libations coulent par l'intermédiaire de Indra et Varuna ou des amptes, on peut dire que ce sont eux qui les ont fournies aux sacrificiateurs. Ce genre de subtilité est tout à fait dans le tout-habituel de la pensée védique.

4°. — La racine *pat* est donnée à tort par les lexicographes comme signifiant « surveiller, protéger ». En réalité, elle a le sens qu'indiquent le sanscrit *pati*, maître, la gr. *-πάς*, dans *πάσις*, le latin *patēs*, etc., à savoir « maîtriser, prendre, s'emparer de ». Dans le *Rig-Véda*, le verbe *pat* est fréquemment construit avec un accusatif exprimant la chose dont on s'empare et un ou plusieurs adjectifs qui désignent ce à quoi on cède à qui on l'enlève. Exemples :

I, 16, 5 :

nomi tām brahmanas pati
omni indraḥ ca mṛtyam,
dakṣiṇā pati auhaṇā.

« O Brahmanaspati, que toi, Soma, Indra et l'oblation arrachent ce mort à l'oppression. » Traduction de Grassmann : « O toi Brahmanaspati, ainsi que Soma et Indra, préserve le mortel de la gêne, et que la Dakṣiṇā nous protège. »

Le mort est la libation non versée que les différents éléments du sacrifice délitrent en quelque sorte du poids qui l'opprime lorsque de morte elle devient vivante, c'est-à-dire coulante.

IV, 4, 15 :

agnir — .
dātṛāśca rakṣāṇā pāhy amā n
drakṣo mātā mātṛamaṇā amāyā't.

« O Agni, toi qui donnes ta grandeur à ton ami (le soma), brûle ceux qui ne chantent pas, arrache-nous à celui qui nous retient, à celui qui nous opprime, à celui qui nous nuit, à celui qui est sans voix. » Traduction de Grassmann : « O Agni, brûle les démons, et préserve nous, toi qui es riche en amis, de la tromperie, de la haine et du blâme. »

Comme souvent et en particulier aux passages déjà cités plus

haut (hym. I, 23), le sacrificateur s'identifie aux libations qu'il est prêt à verser. Les mots *ayam*, *ritam*, *drudh*, *vid*, *amidyam* désignent une seule et même chose qui est l'obstacle imaginaire considéré comme retenant la libation non versée. Cet obstacle est sans voix (*apam*, *amidyam*) par opposition au son qui crépite quand il est rapproché des flammes d'Agni.

Ces quelques passages suffisent, je le répète, à la démonstration, car la plupart des prétendues prières védiques sont des variantes de l'un ou l'autre d'entre eux. Mon interprétation a nécessité, il est vrai, la rectification du sens de plusieurs vocables, mais j'ai fait voir ailleurs¹ les raisons en vertu desquelles le contrôle des significations védiques est une tâche qui doit précéder tout essai d'explication sérieuse. Bergaigne l'avait si bien compris déjà qu'il considérait ses *Études sur le Lexique du Rig-Véda* comme la préface indispensable de la traduction complète des hymnes qu'il méditait. Étant donné le sens auquel j'arrive à l'aide de précautions analogues, je crois pouvoir accompagner ce qui précède des conclusions suivantes. Les dévas védiques n'étaient pas des dieux qu'on priait, et ce seul fait ramène les textes qui nous l'apprennent à une antiquité théologique que n'atteint peut-être aucune autre espèce de documents religieux connus jusqu'ici. Aussi bien, pour qui se représente l'histoire des religions comme un développement, cette constatation est plus curieuse que surprenante. Ici, comme sur les autres domaines intellectuels, les plus hautes conceptions ont précédé des commencements les plus humbles. Les attributs divins et la toute-puissance en particulier, sont des acquisitions de l'idée de Dieu. La logique nous l'avait fait pressentir : mais les preuves écrites qui nous le démontrent ne sont pas moins intéressantes pour être moins imprévues.

PAUL REGNAUD.

1) *Le Rig-Véda et ses origines*, etc., chap. iv.

BULLETIN DE LA RELIGION JUIVE

TRAVAUX RÉCENTS SUR L'ANCIEN TESTAMENT

Travaux de MM. Maurice Vernes, Cornill, Bruns, Westphal,
Ferdinand Bouter, Clugnet.

La Bibliographie publiée tous les deux mois dans cette Revue montre l'abondance des publications qui ont pour objet la religion d'Israël, les études critiques sur l'Ancien Testament ou l'histoire du Judaïsme. Je ne prétends pas résumer dans ce Bulletin toute la littérature récente relative à l'Ancien Testament. Je me propose simplement de grouper sous un titre commun des notices, qui auraient pu faire autant de comptes rendus différents, mais dont la juxtaposition permettra au lecteur de se faire une idée plus claire de l'état actuel des études dans cette province de l'histoire générale des religions. Les ouvrages que je vais passer en revue sont : tantôt un livre qui a la prétention de donner à la science une direction nouvelle, toute différente de celle que lui ont imposée les historiens et les critiques les plus autorisés ; tantôt des œuvres d'ensemble qui me paraissent résumer le mieux l'état actuel de nos connaissances ; tantôt, encore, des travaux qui méritent d'attirer notre attention comme témoignage du réveil des études bibliques dans notre pays.

Commençons par le plus révolutionnaire de nos auteurs. On devine qu'il s'agit de M. Maurice Vernes. C'est un gros ouvrage qu'il vient de publier chez Leroux dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses, t. II et III, sous ce titre un peu alambiqué : *Du prétendu polythéisme des Hébreux; Essai critique sur la Religion d'Israël, ou de l'examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (2 vol., in-8).

L'œuvre de M. Maurice Vernes est déjà considérable; et cependant, le champ qu'elle embrasse paraît restreint. Le second auteur n'a qu'un but : *affirmer* la pseudépigraphe de tous les écrits hébreux renfermés dans ce qu'on est convenu d'appeler la *Bible*. Quand je dis que le champ des études de M. Vernes paraît restreint, je ne parle que de l'apparence; car pour atteindre ce but exclusif, il faut effleurer tous les sujets, appeler la science psychologique, la critique philologique, l'histoire à la rescousse; c'est à un monde, en réalité, que s'attaque le professeur des Hautes-Études. Il est vrai que M. Vernes simplifie sa tâche. Comme je viens de le dire, il se contente jusqu'à présent d'*affirmer* l'inauthenticité des écrits bibliques; car si dans ses ouvrages précédents il nous a promis des preuves; il faut avouer qu'elles se font bien attendre. Le mémoire considérable qu'il livre au public, sous les auspices de l'École des Hautes-Études, n'est pas fait pour nous en apprendre davantage. Les affirmations abondent, — et dans le nombre combien qui auraient besoin d'une longue démonstration, — mais de preuves, point.

M. Vernes prenant les livres hébreux en bloc, sans distinction de dates, les divise en quatre catégories : les livres historiques, les livres législatifs, les livres prophétiques, les hagiographies. Les premiers ont été écrits, entre le iv^e et le iii^e siècles avant notre ère; les seconds n'ont pas vu le jour avant l'exil; les livres prophétiques sont des iv^e et iii^e siècles; les hagiographies ont dû naître aux iii^e, ii^e et i^{er} siècles avant J.-C. Dans ces documents M. Vernes recherche les textes ayant rapport : 1^o aux sanctuaires; 2^o aux dispositions des sanctuaires : simulacres et emblèmes divins; 3^o aux fêtes et aux sacrifices; 4^o au contrat ou alliance du Sinaï; 5^o au clergé : prêtres et lévites; 6^o aux prophètes et au prophétisme (I^{er} vol. ; 440 pages); 7^o aux idées sur la divinité; 8^o aux espérances messianiques; 9^o au polythéisme étranger; le tout suivi d'une conclusion générale, et d'une étude ayant pour titre : *Examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (II^e vol. ; 441 pages). Et dans une langue très abondante, trop abondante, oratoire même, il montre qu'il ne peut être question de donner une histoire de l'évolution des institutions religieuses

en Israël. Tous les textes qui le gênent, il les déclare apocryphes; il affirme que le sens que l'exégèse leur donne n'est pas le vrai; mais il se garde bien de nous dire pourquoi. Les conclusions? il en est de bien curieuses: quand es ne serait que celle qui a trait au prophétisme: « Le prophétisme est une institution des temps du second temple, que les docteurs juifs ont à la fois idéalisée et projetée jusque dans les temps les plus reculés du passé. A-t-elle pris naissance à l'époque qui précède la captivité? Les textes venus entre nos mains ne nous permettent pas de l'affirmer; mais ce qui ressort de leur examen, c'est que plus on se rapproche des temps du christianisme, plus le rôle assigné au prophétisme grandit. » J'avoue n'avoir rien à répondre à M. Vernes sur ce point. Quand on propose de pareilles thèses sans les étayer par une démonstration rigoureuse et qui épuise jusqu'aux moindres détails du sujet, on fait appel à la foi du lecteur, non à son jugement; il faut croire ou ne pas croire, c'est tout ce que l'on peut faire.

M. Vernes se rend-il bien compte du défi qu'il jette dans de telles thèses, je ne dirai pas seulement à la raison de ses lecteurs, mais à l'histoire universelle? Ce qu'il propose à notre créance, c'est un miracle plus difficile et plus extraordinaire que les plus extraordinaires de la Bible. Nous sommes obligés de croire, qu'alors que dans toute l'antiquité le sens critique a manqué au plus haut degré, si bien que les pastiches se découvrent sans difficulté, des hommes se sont trouvés, si merveilleusement doués, qu'ils ont tout ensemble composé des histoires, des légendes, des prophéties, des poèmes dont ils ont varié à l'infini les contours locaux, le cadre, la langue, le vocabulaire. Et ces hommes qui dans tous les temps seraient des génies plus illustres que les plus illustres de la Grèce et des temps modernes, auraient été à ce point modestes et désintéressés que leurs noms ne seraient par parvenus jusqu'à nous! En vérité, c'est trop exiger de notre crédulité. Mais dans une telle hypothèse qu'est-ce qui a existé en Israël avant l'exil? Et de quel droit parlez-vous même d'histoire avant l'exil? Allez jusqu'au bout de votre logique. Et si une littérature aussi variée que celle que nous présente la Bible a vu

le jour, comme un de ces flois qui jaillissent de l'Océan par quelques poussées platoniques, il les aime, que ce peuple d'Israël est apparu soudain, sans exultation, sans histoire, sans père ni mère, comme Melchisédech, créé dans toute sa force et toute sa maturité, par un coup de baguette magique de quelque génie, aimant à se jouer des hommes, au gré de sa fantaisie. Je prévoyais qu'une telle méthode produirait des fruits; et qu'un disciple de M. Vernes viendrait nous dire quelque jour que le Raman de la Rose, Joinville, Rabalais, Monnaghe, Malherbe, Racine, Corneille, La Bruyère, tant le résulta des savants travaux d'une Académie qui ayant achevé un Dictionnaire longtemps chéri s'est mis dans la tête d'écrire une littérature variée pour la plus grande mystification de la gent humaine.

Non, et malgré le grand désir que nous avons de rendre justice à M. Vernes, nous sommes obligé d'avouer que son entreprise ne nous paraît pas conduite selon les exigences de la méthode scientifique et qu'elle peut nous être fort préjudiciable aux yeux des savants étrangers.

M. Vernes parle des disciples de Reuss et de Kuehn comme « ils sacrifiaient tout au nom d'ordre de l'école. Il représente les savants modernes comme une église fermée et étroite; rien de cela n'existe. Il ne fera pas plus croire à la légende de l'école Graf-Reuss-Kuehn-Wellhausen, comme école orthodoxe et autoritaire, qu'à la légende de cette Grande Synagogue, pure légende édifiée sur un texte mal compris, sorte d'académie savante qui aurait proféré jusqu'aux temps les plus reculés du passé les productions multiples de son prurit littéraire. Les savants qui se réclament de ces grands noms ont leurs raisons pour cela, tout aussi respectables que celles qui permettent à M. Vernes de reconnaître en MM. d'Eichthal et Havet, ses deux excitateurs intellectuels. Et s'ils les suivent, c'est qu'ils ont pensé que ces savants ont donné à la science une impulsion bienfaisante et rationnelle. Si nous nous étions en face des affirmations étranges de M. Vernes, ce n'est donc pas par pure défiance pour ceux qui sont nos maîtres; mais c'est que nous voulons que toute affirmation, en matière littéraire, soit appuyée de preuves solides et

discutables. Que M. Vernes nous propose ses preuves et alors nous verrons ce qu'elles valent. Jusqu'à nouvel ordre, il nous permettez de préférer les affirmations d'un Kussien ou d'un Reuss, parce que nous en avons posé les raisons.

J'ai lu avec le plus grand soin l'*Examen de l'authenticité des prophètes*. M. Vernes m'a affirmé qu'Amos, Jérémie et Daniel devaient être mis sur le même plan, qu'il n'y avait pas de différence essentielle entre ces écrits; j'ai relu avec un soin non moins jaloux Daniel, Jérémie et Amos, et je ne suis absolument pas de son avis! On m'a dit d'y regarder de très près: j'ai pesé chaque mot, chaque situation; et je n'ai pu que désirer davantage d'être éclairé par M. Vernes. Si le fond des prophéties de Jérémie n'est pas un livre authentique, reflétant une personnalité puissante et vivante, et dans ses pages fortes, émues, vibrantes, il n'y a pas en cœur d'homme, qui les a vécues avant de les dicter, alors il n'y a plus rien et l'histoire n'est plus qu'un roman sans valeur et sans réalité. Je dirai la même chose de la plupart des écrits hébreux.

Les savants étrangers, à de très rares exceptions, ont purement et simplement écarté l'hypothèse de M. Vernes, sans daigner s'y arrêter. Nous ne nous permettrions pas d'en faire autant. Seulement que M. Vernes nous autorise à ne nous déclarer convaincu du bien fondé de ses critiques que le jour, prochain nous l'espérons, où il nous donnera cette *Introduction aux livres bibliques* que nous attendons avec impatience et sans laquelle toutes ses affirmations générales et tous ses raisonnements en bloc ne convaincront jamais personne.

La librairie académique de Mohr, à Fribourg-en-Brisgau, a eu l'excellente idée de confier à des hommes spéciaux la confection de *Manuels théologiques à l'usage des étudiants en théologie protestants*. L'Encyclopédie, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, l'Histoire ecclésiastique, la Théologie systématique et la Théologie pratique vont donc se présenter d'une façon simple et pratique aux étudiants qui veulent avant tout un bon résumé des questions scientifiques. Pour ce qui regarde l'Ancien Testa-

ment, *l'Histoire du peuple d'Israël* sera tentée par M. le professeur Guthe, de Leipzig; la *Théologie de l'Ancien Testament* par M. le professeur Stade, de Gießen. M. Cornill, de Königsberg, a ouvert la série par *l'Introduction à l'Ancien Testament*¹.

« Je me suis efforcé, dit-il, de tenir le milieu entre une œuvre de détail et un pur résumé; je n'ai pas voulu seulement apporter des résultats aux étudiants; mon intention a été de leur faciliter le travail personnel. » C'est là un programme louable; et nous pouvons dire que l'auteur ne lui a pas été infidèle. En 325 pages, il a résumé aussi impartialement que possible les débats qui se livrent sur le terrain de l'Ancien Testament. Les onze premières pages donnent une excellente histoire de la discipline, fort instructive. De la page 16 à la page 277, il étudie chaque livre en particulier: c'est *l'Introduction spéciale*. De la page 277 à la page 282, *l'Histoire du Canon de l'Ancien Testament* est esquissée. L'ouvrage se termine par une *Histoire du Texte*, subdivisée en cinq paragraphes avec les titres suivants: « Matériel d'écriture et lettres, perfectionnement de l'écriture; le texte massorétique; les rapports du texte massorétique avec le texte primitif; traduction. Enfin, les recherches sont facilitées: 1° par une Table analytique (p. 311-314) qui, donne, avec dates et synchronismes, un schéma de l'évolution littéraire d'Israël; 2° par un Index (p. 314-320); 3° enfin par un relevé de tous les passages de l'Ancien Testament cités dans le cours de l'ouvrage (p. 312-323).

M. Cornill appartient à l'école strictement historique qui a révolutionné l'étude de l'Ancien Testament; c'est dire qu'il n'admet que fort peu des idées purement traditionnelles ayant cours au sujet de l'origine et de la date des divers écrits réunis sous ce nom. Avant l'époque des rois il place le cantique de Débora; il attribue à David, II *Samuel*, I, 19-27; à Salomon, I *Rois*, viii, 12-13, d'après les Septante. Toute la littérature, en dehors de ces quelques textes, évolue entre l'époque du schisme et l'année 120 avant Jésus-Christ qui voit naître le livre d'Esther. Quint-

¹ *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, II. 1. Carl Heusch Cornill, *Einführung in das Alte Testament*, [H. C. B. Mohr, Freiburg, i. B., 1891].

ques indications suffisent pour montrer les résultats auxquels il est arrivé.

Pour l'Hebraïque, l'écrit jehviste primitif, *P*, est écrit sous Josaphat, en Juda, vers 850; le gros œuvre de l'Élohiste paraît en Israël vers 750. Aux environs de 650, un Éphraïmite resté en Palestine fait une seconde édition de l'Élohiste, *E'*. À la même époque, l'écrit jehviste est complété; et dans la deuxième moitié du vi^e siècle, l'Élohiste et le Jehviste sont réunis, *Ej*. En 621, proclamation canonique du Deutéronome primitif, composée très peu de temps avant cette date. Dans la deuxième période de l'exil se forment les premiers éléments d'un code sacerdotal, *P'*, auquel s'ajoute vers 550 une partie lévitique, *P''*, composée en Babylonie aux environs de l'an 500. En 444, proclamation de la loi contenue dans l'écrit lévitique, *P' + P''*. Le premier livre de l'Alliance, *Exode*, xxi-xxiii, date des premiers jours du schisme.

La plus grande partie des Psaumes a été composée à l'époque du second temple, avant la Chronique. Seuls les Psaumes 44, 71, 79, 83 peuvent d'une façon certaine être attribués à l'époque des Macchabées.

Les Prophètes sont étudiés avec un soin très spécial. De son étude sort, lumineuse, l'authenticité de la plus grande partie du canon prophétique. Cependant notre auteur reporte Joel à la fin de la domination persane, après l'an 400. Les arguments qu'il a présentés à cet effet ne nous ont pas convaincus; et nous continuerons jusqu'à nouvel ordre à considérer Joel comme un des plus vieux prophètes. Voici, d'autre part, la liste complète des passages qu'il regarde comme interpolés et qui ont été écrits avant 250, année qui voit se fermer le canon prophétique: *Ésaïe*, ii, 3-4; iv, 5-6; xi, 16-xiv, 6; xxxii, 1-8; xxxiii, 9-xxxiii, 24; — *Jérémie*, iii, 15-18; v, 20-23; x, 1-10; xv, 11-14; xvi, 19-27; xxi, 35-38; xxx, 35-37; xxxi, 17-23; xxxiii, 2-3; l, 1-ii, 38; — *Habacuc*, i, 7; ii, 1-3; iii, 5; iv 15; — *Amos*, ii, 1-5; iv, 13; v, 8-9; ix, 5-6. — *Micah*, iv, 1-4, 11-14; v, 1-3, 6-14; ii, 12-13; iv, 5-10; v, 1-5; vi, 7-20; — *Habacuc*, ii, 9-20; iii 7; — *Sophonie*, iii, 14-20. Nous ne voyons pas très clairement, pour

notre part, les raisons qui ont poussé M. Cornill à rejeter comme « secondaires » tous ces passages ; plusieurs d'entre eux, entre autres *Jérémie* iii, 17-18 et tous les textes contestés d'*Amos*, sont pour nous des plus authentiques. En faisant exception pour *Esaié*, xi-cxvi, qui de l'aveu de tout le monde ne se comprend qu'à la condition d'être reporté au temps de l'exil, ou même sous la domination persane, il me semble qu'il faut se garder, autant que faire se peut, de la critique conjecturale telle qu'elle est appliquée dans les travaux de MM. Havel et Verne, pour ne parler que de notre pays.

L'ouvrage est écrit dans une langue brève, pure ; on le lit très facilement, ce dont il faut louer l'auteur. Je ne formulerai qu'une critique, relative à la méthode. Je voudrais voir les auteurs d'*Introductions à l'Ancien Testament* abandonner ce que j'appellerais l'exposition analytique, pour adopter la forme synthétique. Rien ne m'est plus désagréable que de lire un volume de critique littéraire où les ouvrages les plus récents sont analysés avant les plus anciens, et cela, parce que les théologiens juifs ont rangé les livres de la Bible dans l'ordre que l'on sait. Pourquoi, — les résultats critiques obtenus, — ne pas donner à l'*Introduction* le caractère d'une *Histoire* ? Ce qui nous charme dans l'ouvrage de Reuss, *Geschichte der hebräischen Schriften des Alten Testaments*, c'est l'histoire expliquant la littérature. Sans lui donner une forme aussi complète, aussi détaillée, M. Cornill n'aurait-il pas pu développer sa *table analytique*, qu'il a reproduite ses études critiques et procèsses dans l'enchaînement de sa reconstitution littéraire?... L'*Introduction à l'Ancien Testament* gagnerait à être traitée chronologiquement.

Mais comme nous ne pouvons changer ce qui existe, nous nous contenterons de ce que l'auteur donne, quand surtout nous avons affaire à un livre comme cette *Introduction* et à un maître tel que M. le professeur Cornill. Nous souhaitons à cette œuvre nouvelle beaucoup de lecteurs et, si possible, une traduction en notre langue, qui serait fort utile à tous ceux qui étudient scientifiquement l'Ancien Testament.

En même temps que Mohr, à Fribourg, l'éditeur Clark, d'Édimbourg, a senti le besoin de fonder une bibliothèque théologique scientifique. Les savants les plus en renom en Angleterre et en Amérique ont promis leur collaboration. Les professeurs Davidson, d'Édimbourg, Salmon, d'Aberdeen, Bruce, de Glasgow, Fairbairn, d'Oxford, Robert Flint, d'Édimbourg, F. Brown, de New-York, Fischer, de New-Haven (États-Unis), Philip Schaff, de New-York, Newman Smyth, de New-Haven (États-Unis), Allen, de Cambridge (État-Unis) et A. Mac Giffert, de Cincinnati (États-Unis) ont été chargés chacun d'une discipline particulière et la traiteront avec toute la compétence désirable. C'est M. Fairbairn, d'Oxford, qui traitera des *Religions comparées*. Pour le moment, comme à Fribourg, c'est l'Ancien Testament qui ouvre la marche. M. Driver, professeur d'hébreu à Oxford nous présente une *Introduction à l'Ancien Testament*¹ qui a eu un succès considérable, malgré sa méthode purement scientifique, puisque, publié en juin 1891, l'ouvrage a été tiré en seconde édition au mois de novembre de la même année.

Jusqu'ici l'Angleterre pouvait passer, à la rigueur, pour la terre classique de l'ignorance théologique. Malgré de récents progrès en hébreu, la science continentale a cependant pénétré chez elle, et, pour ne parler que des études bibliques, les noms de R. W. Smith, Davidson, Bruce, Cheyne, Driver, etc. sont bien connus de tous ceux qui suivent d'un œil attentif le mouvement de la science. Il était urgent qu'à côté des innombrables traductions de l'allemand et du français, rarement bien faites, les savants anglais apportassent, avec leur esprit particulier, les résultats de leurs propres recherches. Le livre de M. Driver est donc un événement. Ce n'est pas que M. Driver nous présente des vues nouvelles. D'ailleurs pour le moment, la condensation de minuscules monographies, le résumé d'études patientes et sèches est peut-être ce qu'il y a de plus opportun. Faisons d'abord nos comptes, avant de faire de nouvelles dépenses : faisons le bilan

1) S. R. Driver, O. D. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1891, in-8; xiv-322 p.

de nos découvertes, des points acquis avant de tenter l'incertain. Or, l'ouvrage de M. Driver nous donne un résumé très fidèle des résultats les plus généralement admis par les hébraïsants, au sujet de la littérature hébraïque. Mais ce serait être injuste envers l'auteur que de le considérer comme un simple vulgarisateur de la science des autres ; son petit livre sur *Êtats*, ses notes sur *Samuel* dont nous parlons plus loin nous l'ont fait apprécier comme un écrivain très érudit, possédant au plus une langue très ferme et très claire : M. Driver ne croit pas que la science doive être anonyme. L'ouvrage qui nous occupe ici est un gage de plus du sérieux et de la compétence de l'auteur dans les questions de critique relatives à l'Ancien Testament.

Il n'a pas voulu faire une *histoire* de la littérature, ni traiter de la *théologie* de l'Ancien Testament. Il se contente de donner une introduction critique aux différents livres de la Bible, les prenant dans l'ordre où ils se présentent dans nos Bibles hébraïques. Puisque lui-même nous prie, dans la préface, de ne le regarder comme responsable que de ce qu'il dit et d'être fort indulgent pour ce qu'il n'a pas dit, nous devons nous contenter de constater les résultats obtenus, et ne pas faire intervenir ici une discussion relative à la méthode qui nous semblerait la plus conforme aux nécessités de l'heure actuelle.

Chaque livre est étudié avec le plus grand soin, chaque chapitre analysé. Les questions relatives à l'auteur et à la date sont traitées très complètement et avec un tact qui méconnaît les opinions préconçues de beaucoup de compatriotes de l'auteur. Sa critique n'est pas tranchante ; c'est avec maintes précautions qu'il introduit son opinion ; mais lorsqu'elle est introduite, quelle force et quelle habileté dans le classement des arguments qu'il énumère méthodiquement pour soutenir son opinion ! L'on sent fort bien que le succès du livre de M. Driver, si avancé au point de vue des conclusions puisqu'on ne peut le ranger que parmi les disciples de Rouse-Braf-Wellhausen, tient principalement aux précautions qu'il a prises pour faire accepter ce qu'il croit être la vérité. L'on blâmerons-nous ? Nullement. La vérité est nécessaire : mais pourquoi lui donner une allure blessante ? Sa criti-

qui ne s'entoure pas cependant d'une atmosphère nébuleuse comme celle de M. Cheyne. Tout est clair, précis, les résultats sont fermes; ce qui ne signifie pas qu'il ne sache pas suspendre son jugement quand il le faut. Le doute reste quelquefois la seule solution forme, en face des opinions contradictoires des savants; et en pareil cas il est plus scientifique qu'une affirmation hasardeuse, ne reposant que sur le sable. En matière de critique biblique, j'aime ce timbre respectueux, lorsqu'il ne sacrifie d'ailleurs rien de la vérité, ce qui est le cas pour M. Driver.

En général, ses conclusions sont fort rapprochées de celles de M. Cornill. Cependant il fait dater le Deutéronome des temps du roi Manassé et si M. Cornill conclut que David a été écrit en janvier 101 avant J.-C., M. Driver n'est pas éloigné de croire que l'an 108 s'imposera comme date définitive. Il me semble donc inutile après ce que je viens de dire de l'Introduction de M. Cornill d'insister davantage sur celle de son collègue anglais. Ce que j'en ai dit suffit pour en faire connaître l'esprit.

Je voudrais cependant, avant de passer outre, donner un exemple des schémas qu'emploie l'auteur pour montrer comment les sources du Pentateuque se pénètrent et peuvent se séparer.

Prenez par exemple le passage de l'Exode compris entre les chapitres xii, 3 et xv. *P* est le code sacerdotal; *JE*, le Jahviste et l'Élohiste. M. Driver procède ainsi:

J	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
P	20 — 21				22, 23 — 24, 25		26 — 27		28 — 29	
JE	20 — 21				22, 23 —					

leurs éléments constitutifs. De la sorte, le lecteur attentif sait dans chaque paragraphe quelles sont les sources qui ont fourni le récit actuel : et la réunion de tous ces schémas donne une vue d'ensemble de la composition littéraire du Pentateuque.

L'auteur s'est borné à l'*Introduction spéciale*. Il n'a pas eu devoir compléter son ouvrage par une *Introduction générale*, traitant du texte, du canon¹, des anciennes versions, etc. Nous espérons bien qu'il continuera un travail si bien commencé et ce qu'il a déjà publié nous permet d'espérer beaucoup de lui.

Puisque nous parlons de M. Driver il n'est peut-être pas trop tard encore pour mentionner l'un de ses travaux de critique personnelle et originale que je signale. Il y a un instant et qui méritent d'attirer l'attention. Les *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on Hebrew Palaeography and the ancient Versions, and Examples of inscriptions* (Oxford; Clarendon Press, 1890), ne sont pas une traduction, ni une adaptation de la monographie éditée de Wellhausen. L'auteur nous apprend que s'il semble avoir usé librement de cette dernière, son excuse serait dans le fait qu'il écrit pour des étudiants anglais, incapables la plupart du temps de recourir à l'allemand (p. iv). C'est une étude solide et fort instructive du texte et des défauts de Samuel, que M. Driver voudrait reconstituer à l'aide des anciennes versions, grecques, latines et syriaques. Ce qui m'a frappé, chez le savant anglais, c'est la sûreté du coup d'œil, la sûreté merveilleuse avec laquelle il sait, sinon retrouver le texte primitif, du moins indiquer les moyens de s'en approcher. Sous ce rapport, son livre aura une importance beaucoup plus considérable que celui de Klostermann, dont la critique par trop conjecturale brêle plutôt qu'elle n'instruit.

Je tiens surtout à signaler ici l'*Introduction* (p. ix-p. xxv) aux étudiants. Elle se divise en quatre sections : la première donne un excellent résumé de l'*histoire de l'alphabet hébreu*, avec illustrations, reproductions de manuscrits, d'inscriptions en collotypie

(1) L'auteur a donné une longue liste espérée de l'histoire du canon, quelques fois résumée, dans sa préface.

fort réussies, comme tout ce qui sort de la *Clarendon Press*, entre autres, l'inscription de Silos et la stèle du Carpentier: — dans la seconde, l'auteur a recueilli des exemples typiques de l'évolution de l'écriture hébraïque; — la troisième rassemble caractérisé les principales versions anciennes de l'Ancien Testament: les Septante, les Targums, la Peshitta, Aquila, Théodotion et Symmaque, les Hexaples d'Origène, la révision des Septante de Lucien, l'Itala et la Vulgate: — la quatrième contient un relevé des particularités marquantes des anciennes versions de Samuels. L'auteur ajoute enfin comme appendice la transcription hébraïque de l'inscription de Mesha, avec une traduction et un commentaire; il renvoie aux textes originaux de Ginsburg et de Steind et Szein.

Après les ouvrages d'une portée générale et sur l'ensemble de l'Ancien Testament, deux livres récents sur tout ou partie du Pentateuque méritent d'être signalés, d'autant plus qu'ils émanent de deux de nos compatriotes et qu'ils dénotent que les études sur l'Ancien Testament, un instant bien négligées dans notre pays, prennent aujourd'hui un nouvel et réjouissant essor.

Le volume de M. Westphal, *Les Sources du Pentateuque. II. Le problème historique* (Paris, Fischbacher, 1892) est la suite d'un travail dont j'ai déjà parlé avec éloges dans cette Revue. Dans le premier tome de son ouvrage, il racontait l'histoire de la critique du Pentateuque. Dans le second volume il aborde le grand problème des sources. Le jeune docteur en théologie a dû nous dire une opinion sur les documents qui composent le vieux code hébreu, sur leur âge, les conditions historiques qui les ont vus naître. Pris dans son ensemble, le livre produit une bonne impression. Il prouve de grandes lectures, une facilité rare d'assimilation; un vrai talent de vulgarisation. Pour ceux qui ne peuvent vérifier les sources, ne connaissant ni les langues modernes, ni les langues orientales, cet ouvrage leur donnera en gros une idée assez complète des batailles qui se livrent autour du Pentateuque. Je le signalerai aussi à ceux qui veulent trouver dans les livres écrits hébreux une édification forte et virile, sans être plus

à ce sujet, la *Revue* n'ayant aucune autorité en ces matières.

Voici les résultats du travail de M. Westphal : au moment où la conscience littéraire s'éveille en Israël, paraissent presque simultanément, aux environs du règne de Josaphat, par conséquent dans la première moitié du ix^e siècle avant J.-C., deux écrits, à la tournure prophétique, le *second Élohiste*, dans le royaume du Nord, le *Jéhoviste*, en Juda. Ces deux récits, contenant des morceaux de légendes antérieurement écrits, sont amalgamés en un ouvrage qu'il est très difficile à l'heure actuelle de décomposer en ses éléments primitifs. M. Westphal a tenté à la suite de ses maîtres allemands la séparation des sources, et non sans succès.

Sous Akliaz, en pleine terreur, alors que les prophètes et les fidèles sont persécutés, l'un d'entre ces pays rédige dans la retraite le *Deutéronome* primitif. Mais cela ne suffit pas encore à M. Westphal. Il s'efforce de prouver, après avoir rejeté l'époque de Manassé ou de Josias, pour des raisons morales et religieuses (p. 265), que le *Deutéronome* doit remonter « soit par tradition, soit par écriture, à Moïse lui-même » (p. 279). Cependant la rédaction de ce document reste acquise au viii^e siècle !

Quant au code sacerdotal, il est certain qu'il n'existe pas avant l'exil (p. 349). Il a été écrit par des prêtres, après que les réformes proposées par Ezéchiel ont été jugées insuffisantes ou inapplicables, c'est à Babylone qu'il vit le jour, après la promulgation de l'édit de Cyrus; par conséquent, après 536 (pp. 381, 384, 402). M. Westphal combat vivement, trop vivement même, ceux qui reportent la composition de ce code au vi^e siècle. En tout cas, c'est au v^e siècle, lorsque les exilés furent de retour, que ce Pentateuque reçut en gros la forme que nous connaissons.

Voilà pour les résultats. Que dirons-nous de la méthode, du fond même de la thèse ? M. Westphal s'avance, s'avance tête baissée; au moment d'atteindre le but, il se laisse dépasser, et le voici qui lance l'interdit sur celui qui se permet d'aller plus loin. Un critique vraiment scientifique ne se laisse pas ainsi éblouir. Le code sacerdotal n'est pas de Moïse ? Fort bien. Vous le faites composer au ix^e siècle ; en cela vous pouvez avoir raison. Mais pourquoi s'élever si vigoureusement contre ceux qui vont jusqu'au v^e siècle ?

Vous faites rediger le Deutéronome au *vin^e siècle* ; c'est votre droit, bien entendu, si vous avez de bonnes raisons. Pourquoi donc faire lever ce vieux livre des *fausses pièces* ?... Or, précisément vos raisons ne portent pas. Si le Deutéronome est écrit au *vin^e siècle*, dites-vous, que devient la morale, que devient la religion ? Il y a fraude, fraude piécuse, trufferie ! Tous ceux qui sont au courant des us et coutumes de l'Orient, surtout du vieil Orient, savent bien que de tels arguments n'ont aucune valeur. Mais allons plus loin. Vous soutenez que la réforme d'Ézéchias s'est accomplie sous l'influence du Deutéronome. Tout d'abord je vous ferais remarquer que c'est une pure hypothèse, que rien, qu'aucun texte de justifié, prouve encore.

Mais encore si le Deutéronome a causé une telle révolution, comment pouvez-vous nous dire, que sous les successeurs de ce roi, non seulement le livre se perd entièrement, mais que même le souvenir en disparaît complètement ? Si bien que la découverte de Mikha cause un étonnement, un ahurissement tout à fait caractéristiques. Quoi ? Pendant huit siècles, « par tradition ou par écriture », le Deutéronome a agi, « est maintenu dans la mémoire des prophètes et des prêtres ; un jour on le rédige ; et l'effet de cette rédaction, c'est qu'il est entièrement, absolument oublié, effacé de la mémoire ; et c'est par hasard qu'on le retrouve ! C'est vraiment inconcevable. Aussi en bonne critique est-il préférable avec la majorité, la presque unanimité des hommes compétents, de se contenter de prendre les choses comme elles sont et de conclure sur ce que nous savons et non d'après nos préférences. C'est un fait que la dix-huitième année de Josias le Deutéronome est découvert ; c'est un fait que l'étonnement est général ; c'est d'est un fait que nous n'en trouvons avant cette date aucune trace. Nous sommes donc parés à admettre l'une de ces deux hypothèses : ou bien, le livre écrit par Moïse au *xv^e siècle* avant Jésus-Christ est retrouvé par hasard par un prêtre au *vin^e siècle* ; ou bien, composé quelque temps avant Josias, il est promulgué par le saint du pieux roi. Cette dernière hypothèse, cadrait à merveille avec les faits, présentant d'ailleurs une vraisemblance supérieure à la première, jusqu'à nouvel ordre, nous l'admettons

comme rendant le mieux compte du contenu du livre et des circonstances qui l'ont vu naître. Nous aurions donc voulu chez M. Westphal un peu plus de logique. Il sait pourtant que certaines prémisses étant admises, fatalement s'imposent des conclusions qu'aucune amplification littéraire ne saurait remplacer. Son ouvrage qui contient des choses excellentes n'aurait pu que gagner à être composé avec une méthode plus sévère, plus strictement scientifique.

Cette défaillance en face des résultats les plus récents et les mieux établis de la science biblique se manifeste surtout dans deux faits dont l'un paraît peut-être bien mesquin : et cependant le plus petit détail a sa valeur dans une œuvre qui veut être scientifique.

M. Westphal quand il cite une page biblique ou la commente emploie le mot *Évin-Jéhoah*. Cependant il l'ignore pas que cette prononciation du tétragramme est fautive, qu'elle constitue une faute de grammaire et qu'il est bon, une fois pour toutes, au moins dans nos travaux scientifiques, de la bannir de notre vocabulaire.

L'autre fait est le suivant. A propos du Deutéronome, M. Westphal attribue à Jérémie une action très déterminée dans le sens de la réformation de Josias. Il s'est laissé éblouir par les pages remarquables que M. Renan consacre au même sujet. Mais pourquoi M. Renan regarde-t-il Jérémie comme le missionnaire ardent de la nouvelle foi? C'est qu'il lui attribue la paternité du livre. M. Westphal au contraire la nie. Il devait donc sérieusement contrôler les passages de ce prophète qu'il suppose avoir été écrits sous l'influence du Deutéronome et apporter une attention plus grande aux raisons qui ont poussé des philologues comme MM. Marti et Cheyrot à croire que non seulement Jérémie s'est montré indifférent à l'égard de la réforme, mais même hostile. Pour nous, une étude attentive de plusieurs années du prophète Jérémie nous a amené à conclure à l'hostilité du prophète envers une réforme tout extérieure et à attribuer le septième chapitre de ses prophéties aux heures troublées qui entourèrent la mort violente de Josias.

A propos du Deutéronome et de Jérémie, nous avons été donné de voir que les hypothèses récentes de MM. Beyer et Vernes n'ont point été discutées. C'était pourtant une bonne

occasion de montrer aux savants allemands que la science française n'a pas versé complètement dans la pure conjecture. Mais voilà, M. Westphal, s'il est un habile vulgarisateur, ne semble pas doué pour la critique indépendante, partant d'études personnelles. Il nous paraît même que la philologie scientifique n'est pas son fait. A lire les pages où il rejette si cavalièrement tout argument philologique (p. 325-326), on croit assister à une fin de non-recevoir motivée par ce fait, que l'auteur, en homme fort intelligent, ne veut pas s'égayer sur un terrain qu'il ne connaît qu'imparfaitement. Pour tout dire en un mot et résumer mon impression au sujet du nouvel ouvrage de M. Westphal, il y a lieu de craindre que ce livre ne soit en réalité qu'une œuvre de seconde main. M. Westphal a eu talent réel d'écrivain; qu'il nous prouve bientôt que nous avons porté sur lui un jugement téméraire, par quelques nouvelles publications, originales, fondées sur des études minutieuses et patientes qui nous fassent reconnaître en lui ce qui est indispensable pour faire la critique littéraire de l'Ancien Testament, ou hébraïsant de plus, un hébraïsant de valeur.

Avec M. Ferdinand Monnet nous ne quittons pas la Pentateuque, mais nous nous localisons dans cette question du Deutéronome qui devient de plus en plus le centre de la discussion scientifique. C'est un ouvrage considérable que sa thèse de doctorat en théologie : *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque; — Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres de la Pentateuque et Josué*. (Paris, Fischbacher, in-8, vi-610 p.)

Il se compose d'une Introduction et d'un Commentaire. L'Introduction elle-même se subdivise en deux parties : l'Histoire de la critique (p. 7-49) et l'Examen du Deutéronome et de la question de l'Hexateuque (p. 49-204). Ce livre, remarquable par la conscience exégétique, l'érudition, la science philologique de son auteur, est cependant moins un livre, qu'un cahier de notes personnelles que le professeur a publiées telles quelles. L'ouvrage aurait gagné à être réduit de moitié, à être condensé. Dans l'Introduction, l'analyse par chapitres du Deutéronome est peut-être un

peu loquace; de même, dans la partie exégétique, cette double traduction, en français, puis littérale, pourra paraître à quelques-uns superflue. D'autre part, un manque de proportion saute aux yeux dans l'étude du texte. Les deux premiers chapitres sont étudiés mot à mot, avec un amour extrême; les répétitions de mots sont de même reprises, et si le lecteur, accoutumé aux commentaires plus sobres, malgré leur richesse, des savants allemands, n'est pas fatigué de ces études philologiques et grammaticales qui passent par plusieurs éditions dans le courant du travail, il est au moins, et ne plus l'oublier jamais, le sens des mots et l'opinion du savant commentateur à leur sujet. Or, voilà que, tout à coup, à partir du chapitre xii, sans prévenir, l'abondance, la surabondance, fait place à la finesse. À peine un mot difficile signalé de ci de là. Il semblerait que l'auteur, effrayé des proportions qu'allait prendre son ouvrage, pour abrégier, a tout ou presque tout supprimé : un peu moins de détails dans les deux premiers chapitres, un peu plus d'exégèse dans les suivants, surtout pour les passages poétiques de la fin, et ma critique n'avait plus de raison d'être.

J'ai cependant un grief plus sérieux à faire valoir contre l'auteur. Je m'attendais à voir les récentes vues de M. Maurice Vernes, appréciées à leur valeur par un écrivain aussi consciencieux. Dans un ouvrage de six cents pages, publié par un Français et en France, il était bon de relever le gant jeté par M. Vernes. M. F. Montet me dira peut-être qu'il n'approuve pas l'entreprise de M. Vernes; en cela je suis absolument de son avis. Mais ce n'est pas là une raison qui puisse excuser son silence. Il est vraiment trop facile de vaincre un adversaire ou de le convaincre de son erreur en le traitant comme s'il n'existait pas.

Toutes ces réserves faites, je ne saurais jamais dire combien j'ai admiré la science profonde, l'érudition vraiment universelle du professeur de Montauban. J'ai eu la joie de constater en la lisant qu'il y a encore en France des habilements dont la science est puisée aux meilleures sources.

Il me reste maintenant à signaler les conclusions générales de l'ouvrage. Je me contenterai pour cela de transcrire le résumé

qu'on a donné l'auteur à la page 186. « Le Pentateuque et Joanné, Hexateuque de la critique contemporaine, grande œuvre historique et législative, allant des origines du monde à la conquête du Canaan par Moïse et Joanné et à l'établissement du peuple hébreu sur le territoire cananéen, et contenant la loi dite mosaïque, a été écrit d'une manière successive et nous apparaît comme le produit de couches qui se sont déposées l'une sur l'autre, d'âge en âge. C'est ainsi qu'il s'est accru constamment et a revêtu quatre formes différentes jusqu'à la clôture du canon de l'Ancien Testament.

« 1^{re} forme de l'Hexateuque : l'œuvre historique du narrateur théocratique ou second Élohiste (ix^e siècle), dont les restes sont épars à travers Genèse, Exode, Nombres et Josué, et à laquelle doit appartenir le texte du Décalogue, Ex. xx, 2-17, c'est-à-dire le texte législatif le plus ancien du Pentateuque.

« 2^e forme : l'œuvre historique du narrateur prophète ou Jéhoviste (viii^e siècle), qui renferme la substance du second Élohiste et qui nous a conservé le petit code Ex. xxxi-xxxiii, du livre de l'Alliance, et la série de dix commandements, Ex. xxxiv, 10-26. — Cet ouvrage a pour pendant l'œuvre historique du narrateur sinaitique ou Élohiste (vi^e siècle), qui contient le recueil législatif Lévit. xviii-xxv (xxvi).

« 3^e forme : le document jéhoviste-dentéronomique (viii^e siècle), — à placer en face du document élohiste sacerdotal (vi^e siècle).

« 4^e forme : la rédaction finale vers 400, qui combine en un tout ces deux documents, l'un et l'autre historique et législatif tout à la fois.

« Trois ouvrages historiques qui sont, chronologiquement classés, celui du second (?) Élohiste, celui du Jéhoviste, celui de l'Élohiste, et quatre recueils de lois qui sont, par ordre de date, le livre de l'Alliance, le corps du Dentéronome (i-xxv, xxvi-xxx), le petit code Lévit. xviii-xx, le code sinaitique ou sacerdotal, soit les sept auteurs principaux qui concourent à la formation de l'Hexateuque, disons huit avec le rédacteur final qui les compile, et y glisse ça et là quelque chose de sa propre main.

« Ne tenant pas compte des deux codes de moindre étendue,

et désignant par *R* ce rédacteur final par *r* le second Élohiste, *J* le Jéhoviste et *D* le Deutéronomiste, par *K* l'Élohiste et *S* l'écrivain sacerdotal ou rédacteur du code sacerdotal, nous arrivons à cette formule assez simple pour représenter la composition de l'Hexateuque, c'est-à-dire Pentateuque et Josué :

$$(J + D) + (K + S) + R$$

dans laquelle *J* + *D* figure le document jéhoviste-dutéronomique et *K* + *S* le document élohiste-sacerdotal.

Quelque intéressant que soit le problème du Pentateuque ou de l'Hexateuque, il ne doit pas nous faire oublier les autres questions soulevées par la critique de l'Ancien Testament, surtout quand nous avons une œuvre aussi considérable à étudier que celle consacrée par un des maîtres de la critique anglaise à l'origine et à la valeur du Psautier.

Lorsque Reuss, par une intuition de génie, résumait toute l'évolution littéraire d'Israël en cette phrase : « Les Prophètes sont antérieurs à la Loi; les Psaumes, postérieurs à tous deux; » on ne peut pas dire qu'il avait apporté la preuve de son assertion. Les Prophètes se levaient jusqu'après le retour de l'exil; et la Loi n'était enfin codifiée et promulguée, qu'après la reconstitution de l'État juif. Les Psaumes, qui étaient regardés généralement comme l'œuvre de David, devenaient ainsi le produit d'une époque jusqu'ici considérée comme absolument stérile dans le domaine littéraire. Il était relativement facile de montrer que les Prophètes étaient antérieurs à la Loi : 1° en se fondant sur le fait universel que la loi ne précède jamais le développement national d'un peuple; 2° en montrant que la loi suppose les prophètes, qui eux ignorent ses prescriptions et ses statuts. Mais que faire des Psaumes? Déjà Théodore de Mopsueste, mort en Cilicie en 423, avait cru reconnaître que 17 psaumes ne pouvaient s'expliquer que dans le cadre de la révolte des Machabées; Rüdinger, au commencement du xix^e siècle, reconnaissait 21 psaumes machabéens. Dans notre siècle, Olshausen, à la suite de Hitzig, rapportait la composition de presque tous les psaumes à la période syrienne ou machabéenne, donnant comme date au plus récent le règne de Jean

Hyman (155 av. J.-C.). Nous reprenant cette théorie pour son compte se voyait forcé d'admettre toutes les conséquences ; et les résultats de ses propres recherches l'amenaient à conclure que de plus en plus la science devait résoudre le problème dans la voie inaugurée par l'évêque de Mopsuète, ne serait-ce que pour mettre un terme aux contradictions, aux fluctuations de la critique. Nous apportait alors des preuves, ou, si l'on aime mieux, des considérations qui devaient justifier son verdict.

Voici quelques-unes des deux raisons principales de la révolution survenue dans l'opinion des Psaumes. 1° L'impossibilité d'accepter comme authentiques les noms d'auteurs et les inscriptions des Psaumes. Une étude de patina, de détail pouvait seule amener ce résultat. Il fallait d'abord examiner si le psaume correspondait au titre ; et cette première enquête achevée, comparer le psaume au fait historique relaté autre part ; lorsque un tel texte existait, il était aisé de voir si l'histoire et la complainte coïncidaient. Or, dans la grande majorité des cas, l'histoire contredisait la teneur du psaume et une simple lecture suffisait à révéler deux âges différents, deux conceptions religieuses absolument opposées. D'où la conclusion. 2° D'autre part, un grand nombre de psaumes exprimaient une plainte perpétuelle ; les persécutions, les צרות, les צרות étaient à l'éternel à cause des אויבים qui les opprimaient ; on respirait une atmosphère de lutte ; on relevait des expressions de colère et de haine qui ne pouvaient s'expliquer que par une lutte religieuse, où la loi même était en question. En maints passages, on relevait le mot אויב, qui à l'époque hasmoneenne désignait au parti politique le אויב (I Macc., vii, 13 ; II Macc., xiv, 6). Il était donc naturel que l'on se reportât aux luttes héroïques des Machabées, alors qu'ils refusaient les armes à la main de se courber devant les oppresseurs. Il semblait que les Psaumes gagnaient de vérité quand on les rapprochait de ces récits de guerre. Bref, tout permettait de donner une date à la majorité des Psaumes, et cette date coïncidait avec l'âge des Machabées.

M. Cheyne s'est voulu à son tour raviver le procès. En un fort beau

(1) Thomas Kelly Cheyne, *The original religious contents of the Psalter*.

livre de 317 pages, il étudie les *Psalmes*, 1° au point de vue historique et critique; 2° au point de vue exégétique et théologique. Dans une introduction de xxxiv pages, qui n'est que l'histoire des vicissitudes par lesquelles a passé la conscience scientifique de l'auteur, il dit les difficultés, les obstacles sans nombre qu'a rencontrés la libre science en Angleterre jusqu'au jour où elle a obtenu droit de cité, et relate les étapes de sa conversion à l'école de Grief-Wellmann. L'ouvrage se compose de huit conférences (*Bampton Lectures* de 1887); à chaque section de chaque conférence sont ajoutées des notes fort nombreuses. Le livre se termine par deux appendices: *Un dernier mot au sujet des Psalmes macchabéens*; *Appendix linguistique des Psalmes*: — et deux index, l'un des noms et sujets traités, l'autre des passages de l'Écriture cités et commentés.

Je ne sais si c'est la faute de la forme de l'ouvrage, mais la lecture en est très difficile. Fort hâlin, celui qui pourrait donner un résumé clair et précis des nombreuses idées exprimées par le savant philologue M. Cheyne est d'une érudition vraiment remarquable; ses connaissances sont variées et sûres. Mais il entoute sa pensée d'obscurités conscientes ou inconscientes; de plus, il laisse un peu trop la bride sur le cou à son imagination et à propos des *Psalmes* il parle de tout ce qui lui vient à l'esprit. D'autre part, le style est étrange, très personnel, confus, ou bien débordant de verve, prenant même des tournures apocalyptiques. Il faut donc une attention soutenue pour se rendre maître d'une étude qui mérite à tous égards, d'ailleurs, l'attention des commentateurs. Nous souhaitons que les œuvres de M. Cheyne s'éclaircissent un peu. Si savantes que soit une monographie, si elle coûte trop pour être étudiée, elle risque de ne pas être lue comme elle le mérite. Et ce serait fort dommage dans le cas présent; car tout ce qui sort de la plume du professeur d'Oxford est un gain pour la science.

Dans le champ si vaste qu'il nous a fait parcourir, j'ai dû choisir un bel éternel adieu. Je ne parlerai donc pas ici de ses conclusions.

in the light of Old Testament Criticism and the History of Religion. (Eighth Lecture. London, Kegan Paul, Trench, Trubner, and Co. 1921.)

théologiques; le caractère strictement scientifique de la *Revue* m'y autorise; je me contenterai de résumer les résultats de son enquête au sujet de l'âge des Psaumes.

Le Psautier actuel est un recueil de psautiliers composés par des auteurs divers, pour des occasions particulières. Ces psautiliers ne correspondent pas aux divisions actuelles des Psaumes; il est assez aisé de les isoler. M. Cheyne est d'avis que les Psaumes doivent être étudiés non individuellement, mais par groupes. Il commencera par les deux plus récents livres, le quatrième et le cinquième, qui ont dû recevoir leur forme actuelle vers 142 avant J.-C. (p. 12). *A priori*, n'est-il pu exister des psaumes machabéens? M. Cheyne le croit. Cette époque est caractérisée par « un sentiment ecclésiastique très fort, une haine de soi monothéiste très peu ordinaire, une ardente reconnaissance pour les preuves merveilleuses que Jéhovah a données de son action dans le cours de l'histoire » (p. 10). Nous retrouvons tout cela dans maints psaumes. Ainsi, par exemple, le 48^e : Jéhovah s'est manifesté, il a vengé la mort des מַלְאָכָיו ; il a écrasé les idoles et leurs adorateurs. Rien ne convient mieux comme cadre à ce psaume que la purification du temple en 165 par Judas Machabée. Admettant comme critère que « lorsque, dans un groupe de psaumes, les grandes lignes concordent et que sur aucun point il n'y a contradiction, le critique peut résolument attribuer à la même période le groupe tout entier, quand même un seul indice permettrait de fixer une date sûre », il conclut que les Ps. 44, 45, 46 et 47 sont aussi machabéens.

Le Ps. 110 a été attribué à David par la tradition; en réalité il célèbre Simon. Il en est de même du Ps. 108, qui a dû être à la même époque l'objet d'une compilation portant sur les Ps. 37 et 60. Les victoires de Judas Machabée, en particulier la défaite de Nicanor à Adasa, en mai 104, sont clairement vécues par le Ps. 44. Cette collection reforme-t-elle des compositions pré-machabéennes? Tout ce qu'on peut dire, c'est que les deux groupes auxquels appartiennent les Ps. 113 et 114 et 44-46 ont dû être réunies sous Simon; mais rien ne prouve que ces mêmes psaumes n'aient été composés qu'à cette époque. Les Ps. 44

et 114 ont beaucoup d'affinités avec l'époque d'Esdras et de Néhémie; 146 et 147 doivent être de même âge. Or de les Ps. 103, 104, 111, 112, 133 et 136. Ces deux derniers ont des caractères de dépendance fort marqués à l'égard des psaumes machabéens. La fin de la période persane a dû voir naître 116 et 119 (v. I Chron., xvi, 7-36); 111, 112, 119 sont sûrement post-exiliens. En particulier, le Ps. 112 réside l'état d'âme de l'époque de lutte qui a précédé les mesures violentes d'Antiochus Epiphane. Il est de la fin de la période grecque.

Les « Psaumes des degrés » (Ps. 120-134) résistent comme dans un miroir les sentiments d'Israël pendant l'époque persane et peut-être pendant les premières années de la domination grecque. Le groupe qui contient les Ps. 138-145 renferme un sous-groupe (140-143); rien ne s'oppose à attribuer ces psaumes aux Macchabées.

Le 101 est intelligible s'il n'est pas machabéen; de même le 137. Le Ps. 102 est évidemment plus ancien que les Macchabées. Les Ps. 93, 95-100 doivent être contemporains du second Esdras; en tous cas, ils ne remontent pas plus haut. 91, 92, 94 sont nés sous la domination persane; le 94^e en particulier se rapporte au règne d'Artaxerxès III Ochus (338-336 av. J.-C.). Quant au « Cantique de Moïse », Ps. 90, il a dû être rédigé après la réorganisation de l'Eglise juive par Esdras et Néhémie.

C'est sous Simon (142 à 135 av. J.-C.) que cette collection a été close.

Les livres II et III renferment quatre psaumes jehovistes; tous les autres sont élohistiques. Ces derniers se subdivisent en psaumes de David, de Korah et d'Asaph; trois sont anonymes; un seul est attribué à Salomon. La grande majorité de ces psaumes date de l'époque persane. Cependant l'on y rencontre quelques groupes qui sont machabéens. 44, 74, 79 et 88 sont unanimement reconnus comme tels. 60, 61, 63, 77, 78, 81, 82 sont sûrement pré-machabéens; 75 et 76 de même. On peut à la rigueur attribuer aux Macchabées les Ps. 61 et 63. Deux dates sont possibles pour le Ps. 68: le fin de l'exil ou le i^{er} siècle; cette dernière date doit l'emporter. 42-43, qui ne forment en réalité qu'un

psaume, soit de la même époque. Le sujet des Ps. 88 et 89 : plaintes de l'Eglise juive sous la domination persane; 86 et 87 : soit du commencement de l'époque grecque. 58 et 82, 5255, 57, 59, 82, 84 sont de l'époque persane. Le règne de Ptolémée Philadelphe a dû voir naître les Ps. 62, 63 et aussi le 49^e. Le 50^e est de l'époque persane. Le 51^e fut écrit avant la reconstruction des murs de Jérusalem par Néhémie. Le 45^e est de la domination grecque.

Reste le livre I. Le Ps. 33 est certainement maccabéen. De même 20 et 21. Le 46^e est pré-maccabéen. Le 18^e a été composé sous Josias; c'est donc le plus ancien de tout le Psautier. Le 36^e a certainement subi l'influence de la domination persane; les Ps. 3-7, 9-15, 17 sont dans le même cas; avant le premier voyage d'inspection de Néhémie se placent les Ps. 22, 34, 35 et 40. Les Ps. 27, 28, 38, 39 et 44, comme les précédents, trahissent une époque de trouble et de persécution. Restent les deux premiers psaumes. Le contenu du Ps. 2 prouve qu'il a été écrit après l'exil, probablement dans la période grecque. On peut le considérer comme une peinture historique fortement ombrée de tentatives eschatologiques. Celui qui l'a écrit est un grand prophète et un grand poète lyrique. Le Ps. 1 a été reporté à une époque antérieure à Jérémie, à cause du parallélisme du v. 3 et de Jérémie, xxv. 8. Ce point de vue n'est pas acceptable. Ce psaume doit être contemporain du précédent. Ces deux psaumes ont dû être dans l'introduction à des psautiers primitifs, le second placé en tête d'un psautier « davidique », le premier servant de préface à un recueil de cantiques pré-maccabéens.

Ce très bon résumé ne donne et ne peut donner aucune idée du sérieux de la discussion, des rapprochements ingénieux, de la vaste erudition de M. Cheyne. Il faut lire cette savante monographie pour rendre pleine justice à sa science incontestable. Et cependant, malgré tout, je ne pense pas que M. Cheyne ait dit le dernier mot sur l'origine des Psaumes. Je vais même plus loin, et au risque de passer pour un serpique, je crois qu'il sera toujours très difficile, sinon impossible, de donner une date à ces élans de l'âme religieuse qui se sont produits dès que la conscience de l'homme

s'est affirmée en face du non-moi. Depuis le jour où Israël pensa jusqu'à la dispersion, que de crises, que de lattes, que de souffrances! L'histoire du prophétisme n'est qu'une longue crise, une longue souffrance. Et avec M. Cheyne, avec les critiques de son école, j'accepterais que du ix^e siècle au vi^e, alors que la littérature prophétique battait son plein, aucun psaume, aucune prière n'aurait été écrit. Admettons que le Psautier actuel a été compilé, retouché, revu, réadapté de Néhémie aux Machabées; admettons même que quelques poésies religieuses datent de cette dernière époque : le contraire semblerait *a priori* fort singulier. Mais de là à reporter la composition de tout le Psautier ou seulement d'une partie notable des Psaumes, du iv^e au i^e siècle, voilà ce qui nous paraît entaché d'exagération. Les vuns ingénieuses du critique nous tiennent bien souvent lieu de preuves; or cela ne suffit pas. Je crois qu'il existe des psaumes machabéens; mais je crois non moins fermement que d'autres psaumes, et le plus grand nombre, s'échelonnent le long du chemin parcouru par les prophètes. Ces génies religieux ont dû écrire quelques-uns de nos plus beaux psaumes. Ils ont dû : c'est tout ce que nous pouvons dire. Scientifiquement nous ne saurons jamais la date des Psaumes; des points de comparaison fermes et positifs nous manquent. C'est pourquoi, malgré tout le bien qui se trouve dans le présent livre de M. Cheyne, nous ne saurions le suivre ni dans sa méthode, ni dans ses conclusions; le doute parfois est plus scientifique que l'affirmation; et s'il est un livre dont l'origine est douteuse, c'est bien, quoi qu'on en dise, le livre des Psaumes; les efforts et les arguments de M. Cheyne n'ont pas pu faire pour nous entrer dans cette idée. C'est un mince résultat, diriez-vous; nous pensons que c'est déjà beaucoup.

X. KORMAN

REVUE DES LIVRES

Georges d'Arenberg. — *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire.* — Paris, Alcan; gr. in-8 de xix et 328 p. (Une édition anglaise du même ouvrage a paru simultanément à Londres, chez Williams et Bergin, sous le titre : *Lectures on the origin and growth of the idea of God as influenced by anthropology and history*, in-8 de xxx 226 p., 10 sh. 6).

M. Georges d'Arenberg a publié simultanément en français et en traduction anglaise les conférences qu'il a faites en 1911, à Oxford et à Londres, sous le patronage de la Société des Religions. C'est une large et belle somme de l'éducation religieuse de l'homme. L'auteur les divise en deux parties : la science des religions, et pour tous ceux qui sont capables de goûter les joies les grandes synthèses historiques, pour tous ceux qui ont le sentiment de la grandeur du problème religieux dans la vie sociale, le cours de livres choisis d'une lecture aussi répugnante et aussi suggestive. *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* est un complément de *l'Évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, l'ouvrage du même auteur qui a obtenu un si légitime succès. Il a l'ampleur du même esprit, prends de la même méthode, se développant à un domaine beaucoup plus vaste. « Après avoir décrit les formes les plus anciennes de la religion pour les intelligences séculaires de notre époque, il en a paru nécessaire, dit M. Georges d'Arenberg, de redonner connaissance des formes et des développements et par quels liens elles se rattachent aux manifestations les plus diverses de la culture religieuse » (p. xix).

Malheureusement pour l'histoire des manifestations primitives de la vie religieuse on perdait dans la préface de l'auteur. Point de documents choisis, pas de résumés d'une signification précise pour nous renseigner à leur sujet. Il faut les reconstituer par conjecture, en partant des données historiques les plus certaines qui sont elles-mêmes le point d'arrivée d'un long développement historique. A cette fin tous les vestiges du passé le plus reculé, qu'il est possible de glaner dans les diverses sources ayant l'homme pour objet, doivent être réunis, comparés. Ici procédant de la sorte, on ne tarde pas à constater que l'historien philosophe dispose encore de plus de ressources qu'il ne semblait tout d'abord, pour remonter au point aussi éloigné, parce que le présent, si différent qu'il soit, offre souvent, plus qu'on ne le suppose, de ressemblances et de simi-

l'annee de la plus haute antiquité. Toutes les branches de l'humanité se sont
 puis développées d'une façon parallèle. Tandis que les uns ont pris un caractère
 net, d'autres ont eu ou qu'une faible croissance, d'autres encore sont restées
 stationnaires et sont présentées de nos jours aux formes de vie qui n'ont
 changé depuis les égiptiens. Enfin la science nous apprend à reconnaître, dans
 toutes les nations qui ont atteint la plus haute civilisation, des germes d'égoïsme
 déposés par les faits successifs des civilisations antérieures et qui subsistent
 même intacts de siècles des temps où les annales de l'histoire sont muettes.
 « Ainsi, l'histoire, l'archéologie préhistorique, la folklore, l'ethnographie com-
 parée se joignent à la linguistique et à la psychologie, pour nous dire que, si
 nous voulons connaître les premières formes et les premiers développements
 de la religion, nous ne devons négliger aucune des sources de la science, en rap-
 prochant leurs enseignements les éléments simples qui se constatent dans les cultes
 historiques et dans les survivances populaires. La science a trois espèces de sources
 nous fournissent des renseignements historiques — et surtout elle procède aux
 des régions et des zones les plus diverses — nous pouvons nous servir de la
 nous, nous des faits scientifiques, passagers, particuliers à tel ou tel objet, mais
 des faits généraux. Au bout, presque à toutes les périodes, plusieurs dans les
 mêmes conditions de développement social, et, par suite, communes aussi à nos
 sociétés dans une certaine période de leur existence » (p. 12-13).

On ne reprochera pas à M. Gaillet d'Alais de sortir des limites de l'histoire
 proprement dite pour se lancer dans la spéculation et dans la philosophie de
 l'histoire. Les questions d'origine, l'état de la grande des choses et des choses
 sont trop importantes pour nous-mêmes pour ne pas attirer l'attention, lorsque
 celui-ci se borne pas à dire ou à dire seulement. La science historique a
 pour son but véritable d'établir des faits, mais aussi de les valoir les uns aux
 autres, de les mettre dans leurs relations de cause à effet, en un mot de les
 expliquer. Or, à chaque instant, l'historien ne s'empêche pas sans que l'on soit
 obligé de remonter jusqu'à l'origine même, ou les annales sont déficientes. Prendre
 la philosophie et l'esprit philosophique de l'histoire, c'est se consacrer à la
 vérité et l'en chercher plus d'un, qui après avoir fait grandir de l'existence
 signifiant qu'il procède contre la spéculation historique, se permet plus de
 spéculations hypothétiques dans les époques démentées que les plus hautes
 civilisations d'origine dans les époques démentées d'origine. Le tout est de
 ne pas tomber dans l'erreur, de ne pas lui donner comme un fait indubitable ce
 qui n'est qu'une hypothèse, basée sur des analogies. On peut se figurer, si
 les analogies sont valables, et les analogies sont suffisamment valables pour
 nous servir de la correction.

La synthèse des formes primitives de l'évolution religieuse était véritablement
 la partie la plus difficile de la même entreprise par M. Gaillet d'Alais. Il n'y
 a pas lieu de s'étonner qu'il s'y soit attaché avec une instance particulière.
 D'autre part, pas de doute ont été faites aussi abondamment les dernières

années, soit par des philosophes comme Herbert Spencer, soit par des ethnographes, comme Lubbock et H. Tylor, soit encore par des historiens de la religion, des théologiens ou des idéologues. Cette préférence, d'ailleurs de documents historiques, est aujourd'hui surtout renforcée par l'établissement des matérialismes qui s'y rapportent. M. Goblet d'Alviella a eu le bon sens de ne pas se laisser exclure; il a pu son bien chez les uns comme chez les autres; il ne s'est pas attaché à toute histoire ou projection de tout autre. C'est là, ce me semble, la condition indispensable pour y voir clair et ne pas altérer les faits : ne pas vouloir les couler tous dans le même moule.

Après avoir, dans un premier chapitre, donné les méthodes qui permettent d'appréhender le développement primitif des religions et avoir établi la possibilité d'appliquer un sentiment religieux à la loi générale de la continuité et du progrès, il expose la genèse de la notion du divin par la conception que l'homme se faisait de lui-même, de la nature ambiante, par l'action du langage, par l'influence des rêves, par le culte des morts. L'homme locale, comme l'individu, absorbe tout d'abord en un agent personnel; plus le mouvement intellectuel s'accroît, plus il est porté à considérer comme mystérieux l'esprit produisant ce mouvement, à le vouloir, à éprouver à son égard de la crainte, de l'admiration et par conséquent aussi le désir de le seconder ou de se soumettre en bons termes avec lui. Au troisième chapitre M. Goblet d'Alviella montre l'évolution du naturalisme et de l'animisme primitifs au polydémisme, en passant par les étapes successives du spiritualisme, du fétichisme et de l'idolâtrie. Dans la formation des objets naturels, le culte s'adresse à la personnalité dont on les voit jaillir. Cette personnalité, conçue par analogie avec la personnalité humaine sous la forme d'un double séparé de son enveloppe, devient un esprit indépendant de son enveloppe et s'en séparant toujours plus. L'esprit peut se lier dès lors dans divers objets; à condition de commencer les mêmes méthodes on peut le faire naître ou le faire sortir de ces objets. Le spiritualisme est ainsi devenu fétichisme et le fétichisme avait que l'appropriation d'un objet lui assure les services de l'esprit logé à l'intérieur. Cette idée paraît, lorsque le fétichisme se perfectionne. La plupart de nos idées sont sans doute déjà familiarisées avec les termes de cette évolution, assez généralement adoptés aujourd'hui, sous modification de détail, par la plupart des ethnographes et des historiens de la religion.

Le passage du polydémisme au polythéisme est plus difficile à analyser. M. Goblet d'Alviella est obligé de remonter en à une différenciation des races humaines. Les populations d'origine humaine incivilisée, sans culte dans leurs idées et dans leur organisation sociale, se perdent dans le dédale du spiritualisme. Il n'est pas, au contraire, mieux éclairé sur le rapport mental au plus développé par les civilisations, surtout au début la subordination de ses multiples esprits aux principales divinités naturelles. Il apparemment aussi à distinguer certaines esprits comme supérieurs aux autres, notamment les esprits aux joints à la

attribuée la production des phénomènes abstraits les plus élevés dans la destinée de l'homme. Ils gardent le souvenir de certains morts qui s'élevaient au-dessus des autres esprits des ancêtres. Ils comparent des esprits ou génies des espèces. Ils se développent chez eux en hiérarchie divine moderne sur les hiérarchies terrestres. Voilà le point important et que j'aurai aimé à voir plus développé par votre auteur. Le polythéisme crée le pas au polythéisme là où les hommesissent communitive des relations entre les phénomènes de la nature, où ils éprouvent le besoin de les coordonner et même de les expliquer les uns par les autres. Le polythéisme est une première manifestation de l'esprit scientifique et, de lui, il s'y a eu de polythéisme organique, complet, que chez les peuples qui ont eu une science et une philosophie.

Les dieux, une fois hiérarchisés et organisés en un système cohérent, assument la mission de faire régner l'ordre dans l'univers, à leur profit d'abord, puis au profit des populations qui les adorent, dont les intérêts sont subordonnés aux leurs et dont ils sont les protecteurs naturels. Les personnalités divines, dignes de leurs attaches naturelles, conservent néanmoins une partie de leurs caractères abstraits et en quelques siècles se transforment. Bientôt, les drames naturalisés se transforment en mythes et ceux-ci tendent à devenir des contes ou des légendes à mesure que les dieux deviennent des personnages historiques. La mythologie donne une idée distincte de la religion et cette distinction s'accentue à mesure que les dieux sont conçus davantage comme des personnes idéales. Par un développement parallèle, le domaine des forces inépuisables et ineffables de la nature ou celui des esprits éternels et redoutables se remplit d'un double monde. À l'origine des choses M. Goblet d'Alvielle ne reconnaît aucun lien entre le monde et la religion; mais peu à peu les dieux, comme protecteurs de l'organisation sociale humaine, comme lanceurs du serment, comme juges de l'âme d'une civilisation supérieure à celle des hommes, deviennent les représentants de l'ordre moral comme ils sont déjà devenus les auteurs et les arbitres de l'ordre matériel. Cette intrusion du monde dans la religion entraîne aussi un renouvellement et une épurification des idées relatives à la vie future : à l'idée antique de la survivance des âmes s'ajoute l'idée d'un lien vivant entre la vie avant et après la mort et la notion d'une rémunération posthume, soit sur terre, soit dans un séjour des morts.

À ce degré de développement la religion est prête pour le monothéisme. Cette croyance exclusive est décrite par M. Goblet d'Alvielle dans ses chapitres suivants. Tantôt le monothéisme sort de la monarchie fondée sur le croyant et la suprématie du dieu national; tantôt le hiérarchisme des dieux aboutit à la conception d'un dieu suprême, souverain des dieux comme des hommes. Ici l'idée de universalité donne naissance à un dieu universel, unique, supérieur à l'autre; ailleurs l'idée de substance engendre une conception plus panthéiste, en amenant les hommes à reconnaître l'unité supérieure du cosmos et de la création. Cependant le passage d'un dieu unique s'écrit par le pluriel des

diverses legères par le polythéisme. Celles-ci deviennent des subordonnées, des intermédiaires entre l'unité suprême et les hommes, les manifestations différentes de Dieu unique, des hypostases, des démons, jusqu'à ce qu'il s'éprouvent enfin comme personnalités divines envenant d'indépendance, des types absolus et qu'il n'existe plus en dehors d'eux que l'unité dénuée de la signification philosophique, l'énergie absolue et infinie d'un personnel contre choses, exprimant la formule d'Herbert Spencer, ou le Père du diable qui travaille pour « lui », contre la formule plus réconfortante de Matthew Arnold.

Dans un dernier chapitre M. Goblet d'Alviella indique rapidement les transformations en sens qui correspondent à ces transformations de l'idée de Dieu. La divinité des Égyptiens devient du respect, l'abstraction des Égyptiens est égyptologique, enfin l'amour du Dieu, le désir de lui plaire et de se mettre en communion avec lui, deviennent les multiples aspects du culte. Ses décrets inébranlables, tels que la divinité et la soumission, disparaissent, tout se mêle, symbolique avec du langage religieux. La prière et le sacrifice se spiritualisent. Les théories se dissolvent et la conception magique du sacrifice tend de plus en plus à être remplacée par la prière. Ainsi la religion est venue tout ceffer un épicurisme moral. En résumant l'évolution du culte présente trois phases : au début, les Égyptiens exigent d'un fait intérieur, les hommages de leurs fidèles et ceux-ci les accordent dans une présomption égale ; — ensuite, les Égyptiens voient le produit d'autrui, par les obligations religieuses, à côté des devoirs envers les dieux ; — enfin ces deux ordres d'idées se confondent, on se sent que le service de l'humanité devient la meilleure façon de servir le dieu (p. 300).

M. Goblet d'Alviella n'est pas de ceux qui croient que le milieu de l'évolution religieuse, qui entraîne toute prise de l'humanité, doit aboutir à la démission que la religion est une absurdité et n'a plus de raison d'être dans l'avenir. De l'importance relative de la religion dans le passé de l'humanité il passe à son importance capitale dans l'avenir. Mais il n'est pas davantage de ceux qui voient l'avenir la pérennité de la religion dans l'humanité avec l'immuabilité des religions. En l'absence de la religion nous offre la possibilité d'un progrès et d'une spiritualité nouvelle, il croit et il espère en un progrès et non stagnation de la religion dans l'avenir. Les deux moments, « l'un est que ne peut être, c'est la conception moderne dans le vocabulaire d'un progrès continu, qui se réalisant au-delà des lois, se révèle à l'homme dans la voie de la corrélation et dans le spectacle du cosmos » (p. 320-21).

Je n'ai pas pu lire un peu, et ne pouvant pas donner aux lecteurs de la Revue une idée de cette question de se faire et le désir de le lire tout l'ouvrage qu'il mérite. Il se sent une part, dans une synthèse après tout, dans les plusieurs ne sont pas également solides. L'auteur lui-même nous le prouve à reconnaître qu'il y a plus d'une évolution qui appelle l'expression de la religion. Sa documentation est abondante ; mais l'actualité des données auxquelles on s'en

précise les éléments de la cause, en elle, suppose suffisamment établis. Dans les ouvrages de ce genre il est impossible de discuter un à un chaque témoignage, et c'est là cependant ce qu'une méthode rigoureuse exigeait. Cet inconvénient n'a particulièrement frappé dans la première partie, ce passage des constatations de l'anthropologie préhistorique où une note délicate à l'égard de l'immigration des arctidiens me paraît indispensable. Autant je reconnais volontiers à la thèse fondamentale de M. Gullot d'Alviella, et j'admire l'éloquence avec laquelle il a dressé la même formulation des vérités dans un autre qui me paraît exact et historique, autant il y a des points particuliers sur lesquels je ne saurais me ranger entièrement à son opinion.

Je n'en veux relever qu'un seul. M. Gullot d'Alviella enseigne qu'à un début de l'évolution humaine, la morale n'a rien à voir dans la conception des dieux : — l'éthique et la religion sont absolument indépendantes l'une de l'autre (p. 101 et suiv.). Cette thèse est beaucoup trop étroite et exclusive aux faits. Si l'on veut dire par là, qu'à une période de civilisation inférieure la conception des dieux n'est pas dominée par des motifs moraux, comme dans les religions supérieures, l'on se contente d'insister sur ce point. Mais il y a tout de cette affirmation à l'indépendance absolue de la religion et de la morale dans les religions inférieures, tant religieuses, si gracieuses sur elle, implique le sentiment d'une dépendance ou d'une relation à l'égard d'une volonté supérieure ou d'un pouvoir arbitraire et commande par conséquent des obligations à l'égard de ce dieu et, presque toujours aussi, à l'égard des prêtres de ce dieu qui sont comme son lieu, sa propriété. Or, n'est-ce pas là l'essence même de la morale? L'homme n'est-elle pas avant tout la soumission à une loi supérieure au système matériel et à l'égoïsme personnel, qui cette loi soit conçue comme la volonté d'un dieu personnel ou de un comme une abstraction, comme un élément de l'ordre universel? Or le début la religion implique aussi tout un ensemble d'obligations matérielles, soit à l'égard des dieux, soit à l'égard de leurs adorateurs. Réciproquement cette morale n'est pas si noble, elle lui est même parfois contraire. La morale, pas plus que la science, n'est immuable. En général les idées morales se purifient et s'élevaient avec les croyances supérieures et surtout avec que les peuples se purifient de leur matérialisme primitif. La religion hindoue, traditionnelle, est, en effet, la manifestation d'une morale humaine comme d'une science humaine. En ce sens le conflit entre la religion traditionnelle, d'une part, et la science et la morale, d'autre part, est éternel. Mais la religion traditionnelle n'est pas toute la religion. Pour le peu les idées morales supérieures, les connaissances nouvelles, s'introduisent dans la religion, fondent avec ses rites et ses doctrines ou en modifient le sens tout en leur conservant leurs formes anciennes, et ainsi cette conversion transformation de la religion sous l'action de la vie de conscience et de raison de l'humanité qui constitue justement l'évolution religieuse. Le conflit entre la morale et la religion traditionnelle n'existe pas seulement dans les religions païennes qui, de nature et polythéistes

qu'elles étaient à l'origine, évidemment un polythéisme mortel. Il se retrouve dans tous les temps, même dans les religions proprement éthiques et, avant de se résoudre, avant d'éclater, avant même d'être vaincues par la conscience humaine, il survit à l'état latent pendant de longues périodes, le moins, pendant longtemps, s'en souvient peu, quand les esprits d'élite le sentent déjà, parce que la masse résiste à son et qu'elle n'a pas encore guéri de son scepticisme sur les institutions et les croyances anciennes par le temps. Combien y a-t-il de chrétiens qui croient à la résurrection éternelle, qui croient leur salut éternel aux mains d'un Dieu, et qui sont néanmoins dans une certaine mesure ou pour de famille agissant comme Dieu le Père dans le degré certain de la théologie ?

Ces transformations de la religion sous l'action de la morale et de la science sont très lentes et ne s'opèrent pas avec la régularité quasi mécanique de notre logique. Si nous nous en tenons à l'observation générale que m'inspire la lecture du beau livre de M. Gabriel d'Ariola, l'évolution religieuse y est décrite d'une façon trop abstraite, comme un processus régulier, uniforme, dont les diverses phases se succèdent en bon ordre, suivant la nécessité interne. Je n'y suis pas sans, ce que l'histoire des religions passées comme celle des religions présentes nous montre cependant jusqu'à l'évidence, que les diverses phases de l'évolution religieuse peuvent fort bien être concomitantes, coexister au sein de la même société. Nous avons comme aujourd'hui, parmi nos populations chrétiennes les plus civilisées, des gens qui ne sont pas sortis de la phase du fétichisme, de même qu'il y avait dans les polythéismes antiques de l'antiquité des hommes qui étaient déjà arrivés à un monothéisme moral vraiment élevé. Les diverses phases de l'évolution religieuse correspondent aux divers degrés de culture individuelle et non pas seulement aux diverses étapes de la civilisation sociale. Je ne doute pas que M. Gabriel d'Ariola ne soit du même avis. En bien, on ne le voit pas en lisant son livre et, si on peut en dire une seconde édition, je lui demanderais d'ajouter un chapitre pour bien faire ressortir ce côté de son sujet.

Cette seconde édition ne peut manquer, car ce livre est assez clair pour être lu par toute personne instruite, même si elle n'a pas fait d'études spéciales sur l'histoire des religions, en l'absence des connaissances si larges, si sûres et si générales, qu'il ne saurait être prouvé. En plus de l'observation qu'il présente à ses lecteurs, il leur montre en même temps quelle vertu possède l'histoire des religions pour faire l'éducation de l'esprit, en le rendant capable de saisir ce qu'il y a de bon ou de mauvais et de précieux dans tous les efforts de l'humanité pour s'élever vers le divin.

JEAN BEVILLE.

PIERRE PARIS. — *Élatis : la ville, le temple d'Athéna Cranaia.* —
Paris, Thorin; 1 vol. in-8.

H. PIERRE PARIS, qui a dirigé en 1881 et en 1884 des fouilles sur l'emplacement du temple d'Athéna Cranaia, près de la ville d'Élatis, vient de présenter les résultats de son exploration dans un nouveau volume de la *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Son ouvrage, divisé en deux parties, comme l'indiquent le sous-titre, contient d'abord une monographie d'Élatis, puis une étude du sanctuaire lui-même.

Le nom d'Élatis rappelle immédiatement à l'esprit le haut récit de Démétrius dans le *Strabon* sur la Carconar. La prise de la ville par Philippe, la stupeur où cette nouvelle plonge les Athéniens, c'est le sentiment qui reste exposé tout au long de son histoire. Suivons l'ordre des faits qui nous mènent de Thessalie en Grèce. Élatis est la capitale arcaïque de la Pisatie et de la Bœtie. C'est à cette position stratégique qu'elle doit son importance, et elle en eut, comme on pense, plus de malheurs que de gloires. Elle fut pillée par Xerxès en 480, rasée par Philippe en 336 à la fin de la première guerre acroie, conquise une seconde fois par lui en 335, elle eut de nouveaux degrés sous les successeurs d'Alexandre et pendant les guerres des Romains contre la Macédoine; elle resta à l'Épave, notamment de Mithridate, et contribua avec aux autres des armées romaines; elle resta, on peut s'en rendre compte, la seule d'Épave où nous la voyons intervenir. Pour le reste, ses annales se confondent avec ceux des autres villes phœniennes; bien qu'elle soit, après Delphes, la plus importante, aucun autre fait n'est venu se la déigner à l'attention.

M. PARIS a rassemblé tous les renseignements épars dans les auteurs; puis, aidé de la description de Pausanias, il a étudié la topographie de la ville. Tanté enquête, faite avec soin, était malheureusement couronnée à l'insuccès: en somme, conclut l'auteur, « il ne resta rien de l'Élatis antique; tous les monuments en sont perdus, et jusqu'à la place qu'ils occupaient ». Pausanias, qui seul avait étudié les ruines avec attention, a pu reconnaître quelques traces de monuments helléniques; mais au lieu des renseignements nous l'avons, ou les ruines ont disparu depuis. C'est tout au plus si, par endroits, on peut reconnaître comme la direction de mur d'enceinte. La situation de la nécropole est mieux connue, car les tombeaux sont caractérisés jusqu'ici par les fouilles faites des paysans. Mais ils semblent près d'être épuisés; quelques vestiges n'ont amené aucune découverte. M. PARIS a seulement réussi à en procurer quatre terres cuites dont la provenance est certaine, et entre autres un grès que, sans doute un créateur populaire, sous la figure humaine est manifeste et expressive dans sa simplicité vaine.

Dans les murs des chapelles byzantines qui le, comme Athènes, se sont élevées à proximité des ruines antiques, sont encadrés des troupes de solennité et des merveilles de merveilles. On a pu en dégager aussi un certain nombre d'inscrip-

liant. La plus ancienne est du IX^e siècle byzantin; elle est gravée sur la troisième pierre de Carré, bien connue des lecteurs du Bulletin de Correspondance hellénique. On trouve près de M. Pappé d'autres reproduits en appendice la très intéressante lettre que M. Bialé a adressée à cette découverte. Outre quelques lettres de l'époque romaine, et entre autres au moins deux fragments du Tact de Nicéphore sur le monachisme (dont quelques lignes très importantes furent conservées), M. Pappé a encore découvert d'assez nombreux débris de prosopopoeia de la ville d'Élatis due de la basilicodion placée dans, et des actes d'inscriptions montrant ces documents lui ont permis de relever un certain nombre de détails précis sur la constitution d'Élatis et du monde des Phoniens.

C'est un temple d'Athens Communiqué est réservée la seconde partie de l'ouvrage la plus développée, comme de juste, par ce qu'il est un complément du temple qui ont porté les fouilles jusqu'au point. On a vu l'épithète de Gracile sous laquelle on donne la déesse? Un nom de la déesse elle-même, comme on l'apprend par une ligne d'une inscription qui désigne ainsi le sanctuaire : « *ἱερὸν τοῦ Ἀθηνᾶς τοῦ Κρατὸρος* ». Il est donc certain ne renvoie à une autre signification. Athènes Gracile, c'est la déesse du nom Gracile, la montagne des Amours, au sud-est d'Élatis. L'auteur, le seul auteur ancien qui nous parle du temple, le place à une distance de miles de la ville, « *de rostris ad orientem* », dit-il; mais on ne voit pas la fatigue, et l'on s'aperçoit à peine que l'on marche. Le temple pratiqué aujourd'hui par les berges et par les débris est en construction d'une manière assez rapide; il est fait de briques qui ne se confond pas avec la chemin antique. M. Pappé veut avoir retravaillé en deux endroits des vestiges de cette route, qui partait d'un autre côté, par une voie de terre, la porte d'entrée à l'angle sud-ouest ne perdait. Cette porte subissait encore, bien qu'à moitié détruite; on avait l'impression, encore devant une grande partie du sanctuaire; il resta par accident jusqu'à deux mètres de pierre (Hodwell, au moment même du séisme, ne comptait que les briques, ne grand, gros, intacts, sont dispersés en appareil polygonal; au nord du plateau seulement, il n'y a pas trace de muraille; le parti du rocher, qui surplombe un précepte, suffisait à garantir de ne pas l'usage de sanctuaire.

Le temple d'Élatis ou communément, qui a été relevé, il n'en reste aucun d'autre que le sanctuaire, avec la trace de quelques colonnes et des morceaux d'architecture. Des murailles prises avec exactitude, l'inscriptions des inscriptions antiques, quelques autres, enfin la comparaison avec d'autres édifices de même ordre et de dimensions analogues, ont permis à M. Pappé d'essayer des reproductions en plan et de la façade, qui présentent tous les caractères de la représentation d'une planche, à la fin du livre, dessinées par M. Novella, d'après les indications et les esquisses de l'auteur, permettant de suivre ses explications qui sont en certains points ne reproduit ni. Nous nous bornons à signaler, parmi les fragments de documents antiques dans lesquels, les textes mêmes de l'acte ou l'acte même qui, certains sans doute de l'architecture aux angles de la

Indique el tipo de componente determinado por cada uno de los siguientes ejemplos que correspondan a cada uno de los tipos de componentes.

Les Jullien ont mis à jour pour la première fois les liens entre M. Pons et le parti républicain. Ils ont aussi pu constater la totale absence d'indépendance, même d'apparence, de la presse, même pour l'époque, et qui dépendait par son attitude la Promesse d'Orléans. En outre, ils ont pu constater l'absence d'indépendance, même d'apparence, de la presse, même pour l'époque, et qui dépendait par son attitude la Promesse d'Orléans. En outre, ils ont pu constater l'absence d'indépendance, même d'apparence, de la presse, même pour l'époque, et qui dépendait par son attitude la Promesse d'Orléans.

Le temple qu'on suppose Aut se voyait un des plus importants et des plus riches de son état. Il a eu, en effet, la haute fortune de découvrir au pied du mur de soutènement du temple et dans toute l'enclosure environnée un riche trésor de *livres* d'argent, des bronzes, des ossements, pyramides, bijoux de toilette, ustensiles de toute nature, pour avoir des très précieuses par le temps et les hommes, ces choses à ce point peu communes. On finit de relever de l'église et l'église dont l'abbaye rappelle les plus jolis les sites languis. des maisons situées d'un type beau style, maisons de proportions assez variées, mais toutes d'une grande valeur et suffisant à payer la peine d'ont sont les travaux. Outre les questions d'antiquité qui se posent à propos de ces choses, cette collection a permis à M. Pate d'aborder à son tour un des problèmes les plus délicats d'archéologie religieuse : Quel est le sens de ces choses ? On voit que les choses saintes ont une certaine utilité, l'absence des choses précieuses, des temples, et un particulier de Tanagra et de Myrina. Les choses saintes dans les temples ont-ils pu se faire un sens funéraire ? On voit que les choses saintes dans les temples ont-ils pu se faire un sens funéraire et leur sujet les choses saintes spécialement à l'usage qu'on leur a données ? Il faut-il pas être bien sûr que c'est la volonté des particuliers qui ont attaché, au sein des choses, une ou l'autre de ces significations ? Or, ce que M. Pate a montré, c'est que dans les choses saintes, il y a une grande richesse d'arguments, et M. Pate a montré aussi, d'après sa conclusion : la présence de figures saintes dans les temples et dans les choses saintes, il y a une ou l'autre grande chose. Il semble donc qu'on ait fait la plus importante que les figures saintes sont par elles-mêmes saintes, sans exception : elles ne sont saintes qu'en tant qu'elles sont saintes.

Comme les grands volumes de manuscrits grecs, le manuscrit *«Antiqua Canonica»* contient des archives juridiques de la cité : les *«Estatutos»* et la *«contaduración»* des *«Floridinos»* y démontrent des aspects du divorce ou du mariage. Un certain nombre de ces textes ont été retrouvés. Signalons parmi eux : deux actes d'affranchissement, dont l'un offre des points particuliers qui les affectent avec les quelques mentions éparses de l'affranchissement. Il s'agit d'inscriptions qui se rapportent à une importante circonstance historique : l'abolition qui fut infligée aux *«Floridinos»* après la guerre civile. Cette année, leur nom fut *«Quindos»*.

10,000 talents, devait être acquittée en annuités de 50 talents, à raison de deux verséments par an. A ce compte, ils se seraient donc pour 100 ans à ce lieu-là. Or les inscriptions dont nous parlons sont justement des reçus de sept ou six verséments, et comme ils sont d'époques différentes et que le plus récent est du deuxième siècle, on en est donc de certains que les Phœniciens payèrent intégralement leur dette. C'est là un fait inconnu jusqu'ici et d'un intérêt immense pour l'histoire phénicienne. — La plupart de ces textes épigraphiques apportent en outre plus d'un détail nouveau sur la constitution d'Ilunde et la constitution phœnicienne. Nous nous permettrons cependant d'adresser aux lecteurs belges à M. Paris : pourquoi n'a-t-il pas recueilli l'étude de ces documents épigraphiques à celle des textes qui proviennent des chapelles byzantines ? Malgré la diversité de leur provenance, ces inscriptions se complètent et s'éclaircissent les unes par les autres. Il y aurait eu certainement intérêt à grouper dans la première partie tous les renseignements qu'il a recueillis sur l'histoire et les institutions tant de la ville que de la confédération.

A la fin du volume, on trouvera de longs appendices, les uns des inscriptions, catalogue des édifices d'architecture et des ex-voto, etc., et autres avec des plans ou croquis aux belles calligraphies qui reproduisent les plus intéressantes et les plus remarquables d'autres les objets ou fragments de sculptures et de céramiques trouvés dans les fouilles. Au commencement du livre, comme gravure artistique sur les coupes de l'auteur lui-même, illustre le texte et prouve qu'il sait manier le crayon avec autant de succès que la plume.

Cette très rapide analyse suffira pour donner une idée de la monographie écrite par M. Paris et pour indiquer l'intérêt des questions qui y sont abordées : nous signalons entre autres celles qui se posent à propos des ex-voto. Les fouilles du temple d'Athènes (année 1901) en ont donné et le développement et les résultats des explorations dirigées sur d'autres sanctuaires plus célèbres : elles ont pourtant donné un contingent de découvertes assez importantes pour servir de matière à un volume très substantiel. Ajoutons enfin que partout où sont exposés former un goût très sûr pour les choses dont il parle : à les faire valoir, comme il en faut, et il y réussit à l'excès. Pour être l'exposition est-elle un peu longue et minuscule dans certains chapitres : mais surtout le style garde une fraîcheur et un intérêt très particuliers, et il semble qu'on y retrouve quelque chose de cette naïveté saine et de cette ardeur qui ont si bien servi M. Paris dans ses voyages en Orient.

F. DREYER.

G. Wisniewski. — *De die Romanorum indigetibus et cornutiis disputatio.* — Marburg, Elwert, 1882 (xxv p.).

Cette excellente dissertation est écrite en latin et par suite accessible à tous. Nous en donnerons cependant une analyse, soit parce qu'elle pourrait passer inaperçue, soit parce qu'elle confirme, comme la plupart des écrits de M. G. Wisniewski, de précieuses recherches et des vues originales sur la mythologie romaine. — M. G. Wisniewski établit d'abord, contre H. Peter (*Ausführ. Lektion. de Roscher*, II, p. 129-133), qu'il n'y a aucun rapport entre les *indigetibus* et les *di indigetes*. Ceux-ci sont simplement les dieux nationaux de la Rome primitive (étymologie : *indo*, *indo* et *petra*), comme *Idryceus*, voir toutes à l'appui, p. vii. On leur oppose les *di cornutiis*, c'est-à-dire les dieux cornuti-hornés connus par les Romains dans leur jeunesse, et nom, comme l'est mentionné Th. Mommsen, Denks. et H. Jordan (*Ueber. Mythologie romain*, I, p. 102, n. 2), comme *di cornutiis* (cf. Arnob., m, 38). L'étymologie proposée par M. Michel Bréal : *coru-esse*, hoc est *qui super insidit*, confirme le sens naturel qui résulte de l'analogie entre *cornutiis* et *indigetes*. M. G. Wisniewski donne encore à l'appui de cette manière de voir une interprétation fort plausible d'un passage de Claudius (Terent., II, *Ind.* — *xxvii*, 17, *Hebr.*) et d'une phrase de Tertullien (*Idol.*, n. 9).

Une fois que l'on sait ce que les Romains entendaient par *di cornutiis*, et *indigetes*, on se demande à quelle époque la liste des *di indigetes* a été établie et quels étaient les dieux qui en formaient partie. M. G. Wisniewski résout ces deux questions d'une manière fort ingénieuse. A ses yeux, les *di indigetes* étaient ou des *flamines* spéciaux et des prêtres spéciaux (*flamines*) ; les *di cornutiis* n'auraient vécu de culte qu'après l'organisation des sacerdotum et l'établissement de l'élément des fêtes : quels que soient les honneurs qu'on leur rende, ils n'ont ni flamen propre ni prêtre propre, ce qui est inexplicable si l'on n'admet pas qu'ils sont des tard-venus dans la vieille cité religieuse ; à l'époque où ils y paraissent, le culte et la sacerdotie ont déjà une telle cohésion qu'ils ne peuvent ni rompre le ferme dessin. On ne saurait fixer la date exacte à laquelle fut mise la liste des *di indigetes*, mais on peut arriver à une certaine approximation. Le fait s'est produit lorsque l'ordre a été établi du pœnorum, ou lorsque on le portait à bout de s'ajoutaient de nouvelles gentes, avant le règne de Servius Tullius, puisqu'il s'est vu en même temps qu'introduit le culte de Diana sur l'Arcton, et que cette déesse n'a ni flamen propre ni flamine spécial, après la réunion du Quirinal au Septimontium, car Quirinus, le dieu de la colline, avait ce qui manquait à Diane, non (lire dans le vieux calendrier officiel et un flamine. — En parlant de ces données, on vengera parmi les *di indigetes* : 1° ceux qui figurent sur le tableau des *flamines* de l'année romaine, en y joignant sans doute Carus et Lucius ; 2° les dieux qui, à défaut de flamen propre, avaient du moins des flamines, p. et l'Alpeur, Flore, Pomme ; 3° ceux dont les noms n'étaient

En A. R. Wallace. *Les miracles et la moderne spiritualisme*. — Traduit de l'anglais; in 8°; en-882. Librairie des sciences psychologiques, 1, rue Chaulieu, n. 4.

M. Alfred Russell Wallace publia en 1855 un livre sans acide : *On Miracles and Modern Spiritualism*; c'est ce livre dont paraît aujourd'hui la traduction française, augmentée d'un appendice qui renferme une étude sur la réalité objective des apparitions et une conclusion justifiée : Tout cela nous vient en 1887 à San Francisco. M. A. R. Wallace est un adepte convaincu du spiritisme; il croit que, dès à présent, il faut tenir pour acquise la réalité objective de tous les phénomènes qui se produisent au cours des sessions des spirites : apparitions, déplacements de meubles et d'objets de toute sorte, pluies de fleurs, etc. Les preuves, apportées à l'appui de cette thèse depuis un demi-siècle, lui semblent aussi convaincantes que celles que l'on a tirées d'autres vérités scientifiques. Elle repose sur un ensemble de témoignages convergents, venant d'hommes dont l'honnêteté et la compétence ne sauraient être sérieusement douteuses, et les interprétations que l'on a cherchées à donner des faits pour échapper à l'explication spiritiste (simulation, hallucinations, télégraphie, etc.) ne peuvent tenir devant les preuves expérimentales fournissant les appareils enregistreurs et la photographie. Enfin la dernière raison qui est invoquée par le spiritisme semble à M. Wallace, en raison de ses observations directes et de son expérience, un argument nouveau à faire valoir en faveur de la réalité objective des phénomènes dont les nombreux sont les agents médiums.

Il semble tout d'abord étrange à un lecteur français à propos de cette enquête, sur laquelle nous avons moins insisté M. Wallace, s'il avait eu une connaissance aussi large et aussi précise de la philosophie régnante dans ces dernières dernières années que celle qu'il possède des sciences naturelles, qui lui ont valu l'honneur de tant de récompenses nombreuses; la seule objection vraie au « spiritualisme moderne », c'est la croyance de ses adeptes en une communication de l'âme, mais c'est la seule croyance qui leur est commune avec presque tous les esprits et qui se trouve en contraste qu'avec les philosophes et les théologiens contemporains. Bien des phénomènes qui paraissent inexplicables à M. Wallace, et l'on ne se décide pas à recourir à l'hypothèse spiritiste, les expliquent même parfaitement, si les explications de ces analogues que lui offrent en grand nombre l'étude de la pathologie mentale et les expériences d'hypnotisme.

Enfin, il faut faire à la simulation et à la supercherie une part beaucoup plus large que ne le pense M. Wallace. Le rapport que le psychiste Combes nous a publié en 1887 a jeté un éclaircissement complet sur son nombre d'expériences, dans les séances publiques qu'il avait et où il en continuait pas qu'il y eût place pour la fraude. Si on recule la thèse soutenue par bon nombre des médiums de la Society for psychical Research est exacte, et s'il faut ranger en nombre des faits scientifiques démontrées l'accès à distance d'un esprit sur un autre sans médium

conditions données (*Itéputia*), on aura une nouvelle raison de ne pas recourir à l'hypothèse qui, au reste, n'explique rien, à laquelle pour des motifs d'ordre religieux on veut croire les esprits. Il faut avouer par contre que les critiques adressées par M. H. Wallace aux arguments invoqués par Hume contre la possibilité des miracles sont très solides, et que tous ceux qui répoussent cette question doivent en tenir grand compte. On ne saurait démontrer que le miracle est impossible, ni même qu'il n'y a pas eu de miracles, mais ce qu'on peut soutenir, c'est que c'est une explication à laquelle on ne peut scientifiquement recourir. La défection qu'il donne au miracle retombe au reste à découvert sur cette ou sur l'autre hypothèse impliquant nécessairement l'existence et l'action d'intelligences supra-humaines. On pourrait soutenir que l'univers entier implique l'existence d'une telle intelligence; pourrait-on dire que l'existence de l'univers soit un miracle ?

L. MONTAUDO.

CHRONIQUE

FRANCE

Assistons-nous à un sérieux recrudescence l'attention pour les études portant sur la religion, sa nature, son rôle et son histoire, sous le prétexte de langue française ? Non, il n'a jamais manqué de spécialistes politiques pour ou contre le christianisme. Depuis vingt ans c'est un sujet à l'ordre du jour, dont tout le monde parle, sur lequel tout le monde écrit, mais à un point de vue personnel politique et sans que les véritables controverses des chrétiens ou des anticatholiques aient provoqué beaucoup de recherches philosophiques ou historiques. La religion, en effet, les regards de l'Église et de l'État, en sont la des questions qui tant le monde occupe minutieusement, et cette situation se maintient d'autant plus vivement que le nombre des personnes qui les comprennent vraiment est très restreint. Il semblerait que des polémiques du genre de celle qui agite depuis tant d'années notre pays autour de son l'apostrophe d'un « vil usage des études et ses particularités sur la philosophie et l'histoire religieuse et surtout aux personnes qui les étudient un grand nombre de besoins. Tout au contraire, pendant bien des années ces études ont été délaissées par les partisans de la science et aujourd'hui même il faut reconnaître que le grand public reste tout à fait indifférent à leur égard.

Depuis quelques années cependant il semble que cette situation se modifie. Les premiers efforts ont été faits par les hommes des plus sciences du monde scientifique et par les hommes politiques capables d'embrasser les choses à un point de vue philosophique. Des manifestations ont été créées pour introduire l'étude des religions dans le haut enseignement. Des professeurs ont été nommés pour propager des connaissances scientifiques sur les religions et pour attirer l'attention du public instruit sur l'importance et l'actualité des recherches qui, dans le monde entier, ont les religions pour objet. De deux côtés, par les universitaires et par les hommes politiques les plus éminents de l'Église romaine, à l'École d'anthropologie comme à l'Institut catholique, des travaux importants ont été entrepris à l'étude scientifique des phénomènes religieux. Les études des choses du divin qui, à la Sorbonne, portent sur l'histoire religieuse de notre pays ou du monde antique et constamment augmentées. Dans le monde scientifique et dans la jeune Université, de grands progrès se sont accomplis.

On a compris que la condition préalable pour traiter les graves questions de jour d'une manière sérieuse et digne de leur importance, c'était de commencer par soumettre les religions et la religion en elle-même à une étude vraiment scientifique. Sans doute, il reste encore beaucoup à faire sur ce point; mais les débats sont encourageants. Ces questions, parfois délicates, épineuses, sont traitées aujourd'hui avec une liberté d'esprit, avec une abondance de recherches et avec une méthode surtout qui répondent vraiment aux exigences de la science moderne. C'est là un grand progrès.

Mais jusqu'à présent tout ce travail reste enferrmé dans un petit cercle d'érudits, de savants ou de lettrés. Il n'est en grande partie pas encore mis pour la vulgarisation, je le veux bien. Mais même dans les parties qui sont peñées pour le grand public, il ne parvient guère à fixer son attention. Il ne faut pas nous le dissimuler : tandis qu'en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, bref dans tous les centres de la civilisation, les travaux sérieux sur la philosophie ou l'histoire de la religion trouvent un nombre assez considérable de lecteurs, chez nous, le public reste parfaitement indifférent à leur égard et n'en soupçonne même pas l'utilité.

Faut-il voir un symptôme de dispositions nouvelles chez ce public dans la succès de librairie qu'a obtenu l'ouvrage de M. de Molinari, *Religion* (Paris, Oulliaumont : 3 fr. 50)? Nous le souhaiterions, car cela prouverait que le changement mental plus haut dans les sphères les plus éclairées commence à se propager. Nos lecteurs connaissent déjà la thèse et les principaux éléments du livre que le célèbre économiste a publié (voir *Revue*, t. XXV, p. 123). La première édition a été rapidement épuisée et ce succès a encouragé l'auteur à donner une seconde édition, dans laquelle il a ajouté des développements assez considérables à la seconde partie : l'« Avenir des religions ». Nous sortirions de notre rôle d'historien en discutant les vues de l'auteur sur cet avenir, demandons-lui seulement de ne pas affirmer d'une façon aussi absolue que toutes les religions ont enseigné l'existence d'un être supérieur à l'homme et l'immortalité de l'âme, car il risquerait ainsi d'exclure de la famille religieuse le Bouddhisme, sous sa forme classique, et l'ancienne religion d'Iraq. M. de Molinari a eu l'honnête idée de réunir en appendice une série d'appréciations de la presse sur la première édition de son livre. Ce sont là de véritables documents historiques et non des moines curieux. Il y a dans le nombre quelques articles qui ont de vrais chefs-l'œuvre de la sottise humaine et si quelques choses ont propre à encourager les républicains de la nécessité de répandre des connaissances historiques et philosophiques sur la religion, c'est bien le spectacle de la légèreté, de la superstition et, pour tout dire, de la prodigieuse ignorance dont témoignent un ces maîtres des hommes qui se prétendent d'instruire leurs compatriotes. Nous concluons au livre de M. de Molinari (mauvais de parer aux lecteurs) : c'est un ouvrage de bonne vulgarisation.

Les études d'histoire religieuse ne devraient pas seulement être plus connues du public qui traite les questions religieuses et politico-religieuses du jour. Elles devraient aussi être plus répandues parmi les hommes d'église. Et ici nous n'entendons pas tant les études d'histoire ecclésiastique, car celles-ci tiennent le haut bout dans le monde théologique actuel; nous entendons les études d'histoire générale des religions. L'essor de plus en plus vaste de l'histoire des religions doit nécessairement provoquer une modification de la culture théologique et une évolution de la philosophie religieuse. Bien souvent déjà nous avons signalé ce phénomène. L'un de nos collaborateurs, M. C. Piepenberg, de Strasbourg, dans un remarquable article sur « L'autorité dogmatique » publié dans nos revues protestantes, « La Vie chrétienne », vient de développer cette même idée en des termes qui méritent d'être cités textuellement :

« Quelque chose attentivement de qui se passe du nos jours, à la suite
« de toutes les découvertes historiques modernes, est obligé de reconnaître que
« nous sommes arrivés à la veille d'une nouvelle Renaissance. Celle du 17^e siècle
« a mis en lumière l'ancienne littérature et culture classiques. Elle a ainsi porté
« le coup de mort à la scolastique et à la philosophie scolastique, à leurs vaines
« et infructueuses subtilités, ainsi qu'à la vieille méthode scientifique, vraiment
« rudimentaire en elle-même. Elle a ouvert des perspectives toutes nouvelles à
« la science et aux arts, à la philosophie et à la littérature. Elle a également
« préparé de loin la critique historique, qui n'a pris son plein essor qu'un peu
« tardivement, mais qui a déjà obtenu des résultats magnifiques. Et, au point
« de vue religieux, elle a préparé le terrain à la Réforme, qui a fait entrer le
« fidèle et la vie chrétienne dans une voie nouvelle. »

« De nos jours, le monde chrétien a été mis en possession de la riche litté-
« rature des peuples de l'Orient. Nous avons ainsi appris à connaître l'ancienne
« religion des Egyptiens, des Assyriens, des Perses, des Hindous et des Chinois.
« Ces découvertes produiront une révolution inévitable dans la science religieuse,
« en brisant les étroitesse de la théologie traditionnelle, en corrigeant les prin-
« cipes défectifs et du catholicisme et du protestantisme. Elles confirmeront d'une
« manière définitive, ce que nous avons déjà dit, savoir que la vie religieuse et
« morale s'est développée et a produit d'excellents fruits utiles que sont les
« juifs et les chrétiens, tout en restant loin derrière le christianisme tragédique,
« et que, d'un autre côté, elle est soumise à des lois et corollaires inévitables
« de faits historiques qui peuvent et doivent être pris en sérieuse considération
« par ceux qui veulent en rendre compte de la vérité religieuse » (La Vie Chré-
« tienne, IX, 1, p. 33 sq.).

Nous voudrions pouvoir nous persuader qu'il n'y a pas une part d'exagération dans ces prophéties de M. Piepenberg. Hélas ! la force de la tradition, l'empire de la routine sont plus considérables et plus durables que ne le suppose notre honorable collaborateur. Mais, même en supposant moins complète et moins prochaine la transformation de la science religieuse qu'il prévoit, il

est certain que l'universalisme religieux fait aujourd'hui des progrès énormes dans tout le monde entier; qui, en dehors des cercles proprement ecclésiastiques, la religion est de plus en plus envisagée comme un fait humain, sans aucune restriction de race, de temps ou de continent, que l'histoire des religions ou la science des phénomènes religieux devient de plus en plus pour tout homme maître le fondement nécessaire de toute spéculation religieuse et de toute conception scientifique sur la religion. Et il faudra bien que les théologiens fassent pas s'en rendre compte, s'ils ne veulent pas rester en arrière dans l'évolution générale des esprits cultivés du monde moderne.

Un spécialiste bien convaincu de l'importance de ces questions, c'est M. Paléo Deffour, professeur de rhétorique à l'école Saint-Sauveur, à Nîmes. Dans sa thèse de doctorat, *La Bible dans Racine* (Paris, Leroux; in-8 de xiv et 201 p.), il se plaint de l'ignorance prodigieuse de nos élèves de l'enseignement secondaire en ce qui concerne la Bible et de la faiblesse générale des études littéraires. Il exprime le regret que la critique littéraire se sépare trop de la théologie et que l'attention du grand public superficiel soit trop obscurcie des questions religieuses. Il montre notamment tout ce qu'il y a d'étroit et de superficiel dans notre critique littéraire, qui s'imaginerait embrasser toutes les formes de l'esprit humain dans ses développements et qui lui connaît assez ni les idées, ni l'état psychologique de l'antique Orient (p. 251 notes), ni l'on pourrait ajouter sans exagération de l'état moderne, peut-être même l'Occident moderne. C'est, en effet, l'un des grands mérites de nos critiques français, de s'imaginer que toute l'esthétique littéraire est contenue dans la littérature française. C'est une idée toute d'Europe, à l'encontre de nos critiques littéraires modernes qui ignorent en général, soit la grande importance de l'imagination religieuse dans la littérature humaine. Il y a aussi dans la thèse de M. Paléo Deffour un grand nombre d'idées générales fort saines et qui, à notre avis, témoignent d'un esprit judicieux. Cet ouvrage révèle ses qualités de livre sans rien d'autant plus à l'aise pour dire nettement que la thèse elle-même nous paraît radicalement fautive, que c'est à nos yeux un péché de rhétorique, dépourvu de sens historique. Si M. Deffour s'était borné à analyser l'inspiration religieuse de Racine dans *André*, dans *Attila*, dans les *Contiques spirituels* et à comparer les éléments de cette inspiration avec ceux de l'Ancien Testament, il y

1) On ne saurait trop apprendre, par exemple, ce qu'il dit sur l'absence fondamentale de notre pédagogie actuelle, surtout dans l'enseignement secondaire. « Malgré bien des efforts en sens contraire, les cours ne sont bientôt plus qu'une fausse nouveauté... Avant longtemps, il faudra qu'on change de méthode; on examinera l'état de nos écoliers sur un petit nombre — non pas de bons livres, nous en avons trop — mais d'excellentes livres » (p. 225). Combien cela est juste. Quant donc nous rendons-en que le but de l'enseignement secondaire n'est pas de former des esprits vides, mais de former l'intelligence, le jugement, le goût des élèves et de les mettre en état d'acquiescer plus tard, chacun dans sa carrière, les connaissances spéciales qui leur seront nécessaires?

aurait pu se livrer à une étude littéraire intéressante, qu'il eût été possible de documenter par des renseignements historiques sur l'évolution psychologique de Racine dans la dernière période de sa vie. Mais prétendre nous montrer en Racine un historien d'Israël et un théologien, essayer de nous convaincre que, par une déviation de genre, il a eu le présentiment de l'histoire d'Israël telle que l'ont reconstituée les Kuenen ou les Wülfmann, c'est aller chercher midi à quatorze heures, prêter à Racine des préoccupations éthiques et historiques qu'il n'a jamais eues, faire d'*Esther* et d'*Athalie* des œuvres monumentales alors qu'elles sont tout ce qu'il y a de plus « siècle de Louis XIV » le cadre étant emprunté à l'histoire juive, mais les personnages ayant, dans leur langage et leur seule, ce caractère largement et abstraitement humain, qui fait justement des pères de Racine des œuvres classiques. A vouloir trop exalter son héros, on finit par le rendre ridicule, et je ne comprends pas plus Racine, le pieux Racine, lisant avec émotion avec les hiérarches de la religion allemande ou hollandaise, que je ne comprends M. Deffour, interprète des Racine d'avoir deviné et accueilli les données scientifiques regardées comme définitives par les exégètes rationalistes, alors que lui-même les repousse.

On litra un grand profit de la lecture de deux autres thèses de doctorat, publiées par la maison Hachette, celle de M. G. Weil, *Les thèses sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion et celle de M. H. Hauser sur François Le Nain*. Ces deux thèses touchent à des questions très délicates de notre histoire nationale et présentant ce que nous devons plus haut en esprit, surtout historique, large, indépendant, être portés à, mais néanmoins respectueux de la vérité, qui anime votre jeune thésard dans les études d'histoire religieuse. Car c'est bien de l'histoire religieuse, intimement mêlée, il est vrai, à l'histoire politique que l'on ne sait pas où l'une commence et où l'autre finit, et d'autant plus épaisse qu'elle implique à chaque instant des appréciations morales. M. Weil a surtout recherché l'influence réciproque des idées politiques et des idées religieuses pendant les guerres de religion, les deux parties s'entourant en réalité leurs thèses gouvernementales aux intérêts de leur cause religieuse. Pour les uns comme pour les autres, en effet, le salut du pays était inséparable du triomphe de leur foi. Il nous semble que M. Weil n'a pas suffisamment tenu compte des idées directrices des deux grandes parties en présence. Ces idées, il faut les chercher, non pas dans les pamphlets publiés au plus fort de la lutte, mais dans la période antérieure aux guerres de religion, lorsque les tendances s'expriment librement et non pas sous le coup des événements du jour, et dans les institutions opposées des deux partis, quand ils organisent leurs sociétés ecclésiastiques ou politiques selon leurs principes respectifs. Dans ces périodes troublées il est extrêmement difficile de mettre au jour d'ordre parmi les innombrables manifestations individuelles. M. Weil a voulu être complet, montrer toutes les variétés de l'opinion; il a réussi.

Quant à *François Le Nain*, le bonnet blanc de lui, il a trouvé un M. Hauser

un biographe érudit, consciencieux et sympathique. On a besoin, en effet, d'un guide par un érudition très sûr pour se reconnaître au milieu des étonnantes de cette vie agitée. Un protestant qui concourut à Henri IV de se convertir, offre même être prise en compte de duplicité et tout au moins de trop grande faiblesse. M. Hauser nous montre en lui, au contraire, un siff, un homme d'honneur, un esprit large, généreux et tolérant. Il explique ce que l'on appelle ses faiblesses par la supériorité de sa nature morale qui s'élève au-dessus des passions sensuelles du temps. François La Noue aurait été victime de ce aveu sincère, et grand dans son intolérance. Ce jugement, M. Hauser l'appuie sur un grand nombre de documents, dont beaucoup inédits ont été puises par lui dans les bibliothèques de Paris et de Londres. La Noue se présente à nous comme l'un des caractères les plus élevés de cette époque troublée.

Les religions de l'antiquité ont été, elles aussi, l'objet de plusieurs publications importantes chez nous, en français. Deux volumes avec acclamation et avec reconnaissance l'œuvre de M. James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique, I, *Le Liturgie : Yagna et Vispéred*, un fort volume gr. in-4 de cent et 500 p., qui forme le tome vingt et unième des « Annales du Musée Guimet », fait certainement l'un des volumes qui font le plus d'honneur à cette collection. On sait que M. James Darmesteter avait déjà publié en 1879 et 1883 une traduction anglaise de Vendidad, des Sîrâs et des Yashts dans la grande collection des « Sacred Books of the East » (t. IV et XXIII). Mais il se désista en faveur d'un autre, lorsqu'il fallut traduire la Yagna et le Vispéred, parce qu'il lui paraissait indispensable pour une juste interprétation de ces textes liturgiques, de connaître le cérémoniel des familles auxquelles ils se rapportent. Or la liturgie et l'organisation de cette correspondance étaient alors à peu près inconnues en Europe. Le seul endroit où il y ait eût été de trouver des renseignements à cet égard était Bombay. M. Darmesteter fit le voyage de l'Inde, convaincu qu'il soit pour la connaissance de l'ancien culte zoroastrien, tout pour l'intelligence et la traduction de l'Avesta, c'était chez les Parsis et dans la littérature persane qu'il fallait étudier ce qu'ils ont conservé du passé. Même pour les textes, ces poèmes antiques de l'antiquité, semble-t-il, l'assimilation du Zoroastrianisme, les doctrines parées avec leur forme moderne sont à ses yeux un meilleur commentaire que les explications fautes sur la philologie comparée. Après toutes ces études préliminaires, après ses voyages d'initiation, après avoir profité des ressources toutes récentes et encore en partie inédites de la littérature persane, M. Darmesteter s'est enfin suffisamment armé pour entreprendre la traduction des textes qu'il avait laissés de côté et présenter maintenant à l'étudiant français une traduction complète et éclairée de l'Avesta dans son ensemble. Le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'à présent, nous fait connaître les textes liturgiques proprement dits : Yagna et Vispéred. Il est précédé d'une longue introduction, pleine de renseignements précis,

indispensables pour l'intelligence de l'œuvre. L'auteur y trace d'abord l'histoire des études monastiques, expose ce qu'il faut entendre par l'Aveuta et quelles sont les ressources dont on dispose pour l'interpréter. Ensuite il décrit le culte, le sacerdoce, les temples du feu, les offrandes, les opérations préparatoires des sacrifices ou le « paragra »; la préparation et l'offrande de Haoma qui constitue à proprement parler le Yaana. Les deux rituels, archaïques irani et modernes indiens, sont analysés; les deux sectes parsiens, les Zarmis et et les Qadimja, sont étudiées; un paragraphe spécial est consacré aux Gâthas et l'Introduction se termine par une étude des matériaux pour la traduction du Yaana et du Vispered. — Le second volume contiendra les textes déjà traduits une première fois en anglais par M. Darmasteter. La nouvelle traduction diffère peu de l'aînée, nous dit-on; c'est le commentaire qui a changé en devenant plus technique. Mais l'auteur y a réuni de nombreux fragments de textes sanscrits inédits qui ont été retrouvés dans l'ancienne littérature pehlevi. En outre le second volume nous donnera l'histoire de la littérature avestéenne et de la doctrine qu'elle exprime. Il ne le cède donc pas en intérêt au premier, alors même que la traduction proprement dite n'aura pas l'originalité de celle du Yaana. Nous laissons à d'autres le soin de juger cette traduction au point de vue philologique; pour les étudiants de l'histoire générale des religions nous apprêchons vivement l'avantage de posséder un texte français de l'Aveuta qui soit clair et qui soit mis en rapport avec les cérémonies du culte auquel il se rapporte. M. Darmasteter a tenu ainsi à son tour une œuvre colossale et il peut se dire, quo lui avais, il a élevé son monument scientifique.

C'est aussi bien loin dans le passé et sur un domaine encore très faiblement exploré que nous transporte un autre de nos collaborateurs, M. E. Assolmeau avec son dernier ouvrage *Le morale égyptienne quinze siècles avant notre ère* (Paris. Letoux; gr. in-8 du xxxviii et 294 p.; 10 fr.), qui a paru récemment dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses (t. IV). Il y a deux choses dans ce livre: le texte du papyrus de Boulogne n° 4, avec traduction et un commentaire abondant; puis, à propos de ce texte, une étude générale sur l'antique morale égyptienne. Celle-ci ne nous est connue que par quatre traités: les deux écrits contenus dans le papyrus Prisse, un papyrus hiéroglyphique du Louvre, et celui que M. Assolmeau a choisi comme objet de son étude, après plusieurs autres égyptologues, notamment Macétti, E. de Rougé, Chabas et M. Maspero. Le texte en est malheureusement incomplet et, en certains endroits, la traduction manque du start. M. Assolmeau intervertit tout d'abord l'ordre des personnages; tandis que l'on admet en général que les maximes sont adressées par le seigneur Ani à son fils Khonsou-hôtep, il estime, au contraire, que Khonsou-hôtep est le nom de l'auteur et que son fils s'appelle Ani. Ces maximes sont notablement postérieures à celles de Ptah-hôtep, conservées dans le papyrus Prisse. Ces dernières peuvent remonter jusqu'à la douzième dynastie; quelques-unes les ont même attribuées à la

La Mission archéologique française au Caire continue à déployer une activité extraordinaire, sous la haute direction de notre collègue M. Maspero. Les travaux de ses Membres se succèdent avec une rapidité et une abondance qui ont fait dire à la qualité. Nous avons déjà signalé en son temps les *Monuments coptes écrits* de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles, leur langue écrite, les documents coptes et arabes inédits, publiés par M. Amélineau et qui forment le quatrième volume de la collection. Le cinquième est entièrement consacré aux tombeaux thébains, étudiés et reproduits par M. Maspero et par ses élèves et collaborateurs, MM. Vivy, Baudouin, Bouvier, Bonneau et Chevalier. Dans le tome sixième nous remarquons particulièrement les *Fragments de la version syriaque de l'Ancien Testament*, en trois tomes, publiés par M. Maspero. Le septième contient un Précis de l'art arabe, par M. Perrochon, en deux volumes in-4^e, richement illustré en 311 planches (prix : 120 fr.). Le suivant s'a vance jusqu'au parcellément : dans les deux fascicules déjà publiés les historiens de la religion trouveront un très intéressant texte copte, celui de tradit par M. E. Bouriant ; ce sont des fragments relatifs au concile d'Epheèse, ou plus exactement au rôle d'un certain moine Victor, qui apportait les comme un agent très actif de Cyrille d'Alexandrie. Le manuscrit, d'après M. Bouriant, remonte jusqu'au VI^e siècle ; il s'écrit malheureusement à la lettre lui par Nourine à la première étape de sa vie. Les textes publiés lui complètent les travaux que Ch. Leclercq avait déjà fait paraître sur les versions coptes du concile d'Epheèse et qui sont réunies dans ses *Études sur les fragments coptes des conciles de Nicée et d'Epheèse* (Paris, 1882).

Parmi les volumes en cours de publication ou en préparation l'histoire religieuse est intéressée aux t. X et XI, consacrés à la publication la suite du *Temple d'Edfou*, par M. de Rochambeau ; aux t. XII et XIII dans lesquels M. Baudouin décrit le *Temple de Philæ* et au t. XIV affecté au *Temple de Louxor*, par M. Gayet. M. de Rochambeau, non moins le secret, a été prématurément enlevé, avant de pouvoir mettre la dernière main à son œuvre, mais M. Maspero s'est chargé de l'achever et les Mémoires ne perdront pas le fruit de travail de leur collaborateur. D'autres temples encore seront décrits et étudiés dans les volumes suivants : celui du Médiat-Abou par M. H. Bonneau, ceux du *Des-é-Medinet* et du *Edfou* (Wadi-Alla) par M. Baudouin.

Tandis que la Mission archéologique française du Caire fait le plus grand honneur à notre pays en multipliant ses travaux et ses publications, l'École française de Rome, non contente d'exploiter les richesses des archives vaticanes et de publier de précieux recueils de documents sur les papes du moyen âge, a commencé l'année dernière des fouilles en Afrique, où une brillante carrière s'ouvre devant elle, car le sol y a été moins exploré qu'en Italie et, de plus, elle s'y trouve elle-même, en sorte qu'elle peut s'y abriter les bons matériaux. C'est M. Toutou qui a ouvert la fouille en déblayant la porte-fort du Djebel-Bou-Kornin, la montagne qui domine Hammam-Lif, en Tunisie. Les résultats de

en si belles, très-bien conduites, ont été publiés dans le t. XI des *Mélanges de l'Ecole de Rome*. L'emplacement ne semble pas avoir porté de temple. Il était dédié à Saturnus Belarantinus, c'est-à-dire au Saturne de la montagne aux deux cornes, c'est-à-dire au Saturne du Dyebel-Bou-Kornets; la dénomination de la montagne est restée la même. Ce Baal primitif est représenté, sur les nombreuses stèles retrouvées, en compagnie de deux divinités que M. Toutin considère comme son dédoublement, une divinité masculine ayant pour symbole le coq et une divinité féminine ayant pour symbole la croissant lunaire; il semble bien que nous ayons affaire ici au couple Uel, Baal et paréda, qui se retrouvent si fréquemment dans les religions sémitiques et qui doit, au contraire, être reconnu comme primitif. Il faut espérer que la suite de ces fouilles déterminera l'interprétation de nombreuses entreprises analogues. En Algérie et en Tunisie il y a un grand nombre de localités à explorer et, quand on visite ces pays, on est quelque peu honteux de voir que la France est encore si peu faite pour en dégager les richesses archéologiques.

Il n'est pas besoin, du reste, de passer la Méditerranée pour trouver encore beaucoup de renseignements à glaner en territoire français sur les cultes antérieurs au christianisme. C'est en que démontrent tous les points nos folkloristes et c'est ce que viennent d'établir une fois de plus deux archéologues algériens, MM. J.-G. Baillet et Félix Thiaulier, dans un grand travail publié d'abord par marocque dans les « *Mémoires de la Société algérienne* » et qui a paru est bien se valant sous le titre : *La situation et le culte de saint Martin d'après les documents et les monuments populaires dans le pays éduen. Étude sur le paganisme rural* (Paris, Picard). Comme contribution à l'histoire de saint Martin ce livre n'a pas de valeur; pour tout ce qui touche les origines chrétiennes la critique des auteurs est d'une candeur qui dément la critique du chroniqueur; mais cette collection de monuments locaux, de traditions et de superstitions régionales où l'ancien paganisme se révèle encore, l'ouvrage de MM. Baillet et Thiaulier est à la fois un bon exemple pour nos archéologues provinciaux et un précieux recueil de matériaux pour la reconstitution de l'état religieux des anciennes populations beloniennes.

Les publications relatives à l'islamisme ne sont pas nombreuses chez nous, malgré l'étendue de nos possessions coloniales en pays musulman. C'est l'Ecole des lettres d'Alger qui occupe la mieux placée pour développer notre connaissance de l'état religieux des populations musulmanes de l'Afrique, en montrant toute la variété de légendes, de coutumes et de superstitions, toutes les survivances du paganisme qui se cachent sous l'islam et la simplicité majestueuse de l'islamisme historique. L'un des derniers volumes publiés sous le patronage de l'Ecole nous apporte justement de curieux renseignements, non pas sur les musulmans de l'Afrique septentrionale, mais sur ceux de Madagascar. Les *Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, I. Les Antalanina, par

par M. Gabriel Ferryand, a paru chez Leroux à la fin de 1894 (1 vol. gr. in-8 de v et 152 p.). M. Ferryand, agent résidentiel de France à Madagascar, a consacré cette première partie de son travail à la triste malgache des Antaimorona, qui occupent la partie de la côte sud-est, depuis l'embouchure du Manjakery jusqu'à Fort-Lampy, la seule tribu où l'influence des Arabes se soit fait sentir. Voici de quelle façon il résume l'évolution religieuse de cette population : « Le système religieux des Antaimorona, d'après les phases successives qu'il a parcourues, peut se diviser en trois périodes bien distinctes : 1^{re} la période anté-islamique, qui comprend deux parties : la période primitive, monothéiste, ayant pour base la croyance à un dieu unique (s'il s'agit en effet de la légende rapportée par le P. de la Vallée), qui n'est en communication avec ses créatures que par l'intermédiaire des dieux inférieurs; et la période polythéiste, pendant laquelle la tribu s'est soumise, sans les prêtres et les initiés, à l'adoption exclusive d'un culte des dieux inférieurs; 2^e la période islamique comprenant l'arrivée des musulmans à la côte sud-est et la conversion à la religion musulmane de la population antaïmorone; 3^e la période post-islamique. Le principe monothéiste de la période anté-islamique reparait, ainsi que le culte des dieux inférieurs unis de leurs anciennes attributions, et, en même temps, subsistent certaines notions islamiques, qui seront les derniers vestiges du passage des antaïmorons dans cette partie de Madagascar. »

Il est regrettable que M. Ferryand n'ait pas montré à ses critiques justifiées les renseignements très intéressants qu'il possède sur les croyances religieuses de ces populations et qu'il n'ait pas mis à profit les enseignements de l'histoire générale des religions sur l'évolution religieuse des peuples non civilisés. La première phase de sa période anté-islamique, le monothéisme primitif de ces populations qui sont restées païennes et polythéistes même après leur prétendue conversion à l'islamisme, aurait disparu du tableau qu'il nous trace et il aurait reconnu que les quelques traces de monothéisme dans les croyances des Antaimorona, doivent bien plutôt être considérées comme des altérations de leurs traditions sous l'influence arabe que comme des éléments primitifs. On retrouve exactement des altérations analogues dans l'état qu'a le fait de leurs mythes ou légendes et dans la composition de leur principal livre religieux, le *Sarakely*. Quant à la légende rapportée par le P. de la Vallée, elle traduit manifestement l'influence de traditions hindoues. Ces réserves faites, l'ouvrage de M. Ferryand contient des détails précieux, puis sur le vif, concernant l'état religieux des populations de Madagascar. Nous recommandons spécialement aux historiens de la religion son deuxième chapitre intitulé : *Croyances et superstitions*.

Nouvelles diverses. — L. M. J. Singer, 479, rue de Valenciennes, à Paris, a entrepris la publication d'une Encyclopédie de l'histoire et de la science du Judaïsme. L'ouvrage paraîtra en allemand sous le titre de *Argemone Encyclopädie für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. Le programme est très vaste, très vaste même, car il risque fort d'embrasser l'histoire universelle.

On se se propose pas seulement, en effet, de retracer l'histoire des Juifs, comme peuple et dans la personne de tous leurs représentants marquants, mais encore de signaler tous les personnages qui ont exercé une action quelconque sur le Judaïsme, tous ceux — princes, docteurs ou sectaires — qui ont eu affaire avec les Juifs, de retracer l'histoire littéraire, artistique, scientifique des Juifs, leur part dans la civilisation générale, etc... De nombreuses adhésions et promesses de collaboration ont été remises, surtout en Allemagne et en France.

— 2° *Manuscrits hébreux*. La Bibliothèque nationale s'est enrichie récemment de quinze manuscrits hébreux sur feuilles de palmier, qui lui ont été donnés par la même Paros. Dont la somme il y en a plusieurs qui concernent la vie morale ou religieuse : Chronique de cinq papiruses du Laos occidental; Règles à observer pour les enfants égarés de petit à grand; Règles mariales pour les enfants; Instructions pour la capitale samite. Règles pour les frères du pape de Lampong. La plupart de ces textes ont été traduits et seront publiés en français dans la « *Relation officielle des travaux de la mission* ».

— 3° Parmi les thèses présentées à la Faculté de théologie de Paris pour obtenir le grade de bachelier en théologie, nous signalons celle de M. Maurice Pélard, élève de la Faculté et de l'École des Hautes-Études, soumise à l'*Apologie d'Aristote*, dont le titre a été retenu, pour la plus grande partie, en septième et en huitième, par MM. Roudel Harris et Arménage Robinson, ainsi que nous l'avons exposé dans cette Revue (t. XXIV, p. 261).

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° A. Cunningham *Maabodhi* (Londres, Allen, n° 4, 1911). — Sous ce titre qui n'est autre que le nom de l'arbre sous lequel le Bouddha médita pendant six ans avant d'arriver à la vérité parfaite, M. Cunningham recense, avec de nombreuses reproductions photographiques à l'appui, l'histoire du grand temple de Boudha Baya, au Bengale. Ce temple a été restauré aux dernières années et les travaux entrepris à cette occasion ont mis à jour des éléments qui méritent mention. M. Cunningham montre que le sanctuaire primitif fut établi par le roi Agoka (250 ans av. J.-C.). Le temple actuel remonterait au règne de Hsiao-tse (140 ap. J.-C.) et il aurait été restauré une première fois par les Héréniques au 8^e siècle. L'auteur donne aussi des vues originales sur l'influence de l'art persan dans la vallée du Gange, notamment de l'architecture perséopolitaine; il occupe un chapitre la trace indubitablement aux conquêtes d'Alexandre.

— 2° James Robertson. *The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians* (Londres, Blackwood). — *Essai sur l'histoire de la religion d'Israël*. On ne saura bientôt plus à quel point se trouve en présence de ce grand nombre d'historiens sur un sujet qui, jusqu'à présent,

en partie, par conditions de la recherche scientifique. Le présent livre est la publication des « *Bible Lectures* » prononcées par M. James Robertson (né par erreur pour Robertson Smith) en 1882. Le retard de la publication est dû au mauvais état de santé de l'auteur et, néanmoins, à son désir de terminer son travail et de le mettre en point avant de le livrer au public. M. Robertson est, en effet, ce qu'on appelle volontiers un réactionnaire en choses bibliques; mais ce qui le distingue avantageusement de ses pairs, c'est qu'il est admirablement instruit des travaux de ses adversaires critiques, c'est qu'il sait les apprécier sans partager leurs conclusions. L'originalité de la thèse soutenue par M. Robertson, c'est que la connaissance de l'histoire religieuse n'est pas aussi étroitement liée que ne le pense en général l'école critique à la détermination chronologique de l'origine des textes bibliques. Pour lui le problème historique ne dépend pas exclusivement du problème littéraire. Celui-ci lui paraît en certains endroits insoluble. Mais dans ces cas, de date incertaine, il y a certainement l'écho direct ou indirect de documents plus anciens. Voilà ce qu'il faut montrer et avec laquelle il est possible de remonter assez haut dans l'histoire du passé. La tâche est délicate et pour juger jusqu'à quel point l'auteur s'en est acquitté avec succès, il faudrait reprendre son livre chapitre par chapitre. Ce qui ne peut pas douter en tous cas, c'est que nous aurons ici une des meilleures et les plus sérieuses tentatives qui aient été faites par les théologiens qui se refusent à admettre les idées de l'école critique sur l'évolution religieuse d'Israël. Car tout ce les combattant l'auteur profite et fait profiter ses lecteurs des travaux de cette école; il lui prend pas mal de plaisir qu'il s'agisse et, sur plus d'un point, sa réaction contre les exagérations de l'école part d'un jugement très sain et dépourvu de tout parti pris.

— *La déesse Eridigal.* — Notre collaborateur M. S. Arthur Strong, a publié dans l'« *American* » du 11 juin une nouvelle interprétation du fragment mythologique n° 52 dans les tablettes de Tell-Amarna du Musée Britannique. Il montre que l'écriture de ce récit, la déesse Eridigal, n'est autre que Ninkal, suivant la prononciation syllabique. Cette Ninkal est connue comme la déesse qui gouverne les eaux Ninkar (parce qu'elle est une femme). Dans le fragment mythologique des tablettes, Eridigal a été mise à une file de deux, elle refuse d'y venir elle-même, mais elle envoie Ninkar. Une lecture du texte échappe de nous ce qu'il lui paraît les deux. Lorsque le récit reprend, on lit une dénomination de gardiens de quatre portes. L'écriture des tablettes, M. Strong, y voit les portes de la demeure des dieux, demeure céleste; M. Strong, en somme, y voit les portes du monde inférieur. Cette Ninkar cependant, on ne voit trop d'après quel but et forcé à une scène où Eridigal, menacée de mort, obéit à son fils et se rend à Ninkal, qu'elle croit par un touchant phylaxer ou un favori et qui finit par l'embrasser.

Telle est la version de M. Strong. Nous espérons la, en le fait, une scène très originale de mythologie assyro-babyléenne.

ALLEMAGNE

Deux livres importants sur les religions de l'Inde ont paru à la fin de l'année dernière, que nous nous hâtons à signaler dans cette Chronique. Ils ont été écrits par deux hommes, plus compétents en ces matières, d'en discuter les idées. M. Alfred Hillebrandt a publié un premier volume sur la Mythologie védique, lequel doit être suivi de plusieurs autres de manière à embrasser l'ensemble de ses diverses questions. Ce premier volume est consacré au dieu Soma et à ses congrégations (*Vediche Mythologie, I: Soma und verwandte Götter*. Breslau, Koebner, 24 m.). L'auteur s'est à peine préoccupé de la place importante que Soma occupe dans les sacrifices védiques. Pour lui Soma est le dieu de la lune et c'est à démontrer cette thèse, à prouver que rien exclut, qu'il occupe toute son tradition. Il n'a pas cru pouvoir résoudre la question litigieuse : quelle est la plante appelée soma? quoiqu'il ait réuni tous les passages védiques propres à fournir des renseignements à ce sujet. Cependant ce serait là une donnée importante pour déterminer la nature du dieu. M. Hillebrandt, à la fin de son livre, cherche à établir le même lien entre d'autres divinités védiques. C'est ainsi que pour lui le simple Varuna-Mitra est une réunion d'un dieu soleil et d'un dieu lune. Cette identification mérite d'être prise en sérieuse considération, d'autant plus que M. Hillebrandt est arrivé de son côté et indépendamment de M. Hillebrandt, à une conclusion analogue pour ce qui concerne la signification védique du mot divinité [cf. « *Deutsche Literaturzeitung* » du 11 juin].

L'ouvrage de M. Winternitz s'adresse aux lecteurs plus encore qu'aux bibliographes. C'est la traduction de quelques chapitres relatifs au mariage dans le gréghyastre de l'école d'Apastamba (*Das altindische Heiratsrecht nach den Apastambisch-gréghyastren mit einigen andern verwandten Werken*, Göttingen, Verlag von Vandenhoeck, à Vienne, d'az même publié dans le t. XI des « *Denkschriften d. k. Ak. d. Wissenschaften in Wien: philosophisch-hist. Klasse* »). Mais l'auteur ne s'est pas borné à une simple traduction. Il y a ajouté de nombreuses notes qui donnent, outre la commentation du texte, la comparaison des règles du gréghyastre d'Apastamba avec celles d'autres rituels dépendant du Yajur védic et avec les usages et coutumes des peuples aryens en matière matrimoniale. Ce travail paraît avoir été fait d'une manière très consciencieuse. Il offre matière à d'amples comparaisons avec les us et coutumes de mariage chez les peuples non aryens, chez qui l'on retrouve plus d'une pratique analogue, avec que l'on voit le même du monde entier et y voir le résultat d'une influence aryenne.

Nécrologie. — La science historique allemande a perdu ce printemps deux de ses représentants hautement connus. Le 24 avril est mort, à Breslau, à l'âge de cinquante-neuf ans, le professeur H. Wiegand qui jouissait d'une réelle réputation. Il était l'auteur d'une série de tableaux synchrénistiques sous ré-

passés dans les universités allemandes; les *Zeitschrift und Vorträge zur Evangelienkunde* (2^e éd. en 1909). Son meilleur ouvrage est une étude sur les origines du manichéisme, *Der Ursprung des Manichismus* (1877).

Léon F. Frits Bonifacius Frons, des Bénédictins de Munich, décédé le 1^{er} mai, a été un compilateur plus fécond. Tous les historiens ecclésiastiques savent quels services rend sa *Series episcoporum*. Il a composé aussi une grande histoire de l'Eglise en Espagne (3 vol.) et une *Geschichte der Kirche Christi im xix. Jahrhundert* (1 vol.; 1854-1859), ouvrage bien dépassé aujourd'hui et qui ne saurait valoir « comparaison » avec la remarquable Histoire ecclésiastique des temps modernes, du professeur Nippold.

BELGIQUE

Notre collaborateur, M. Eugène Meunier, professeur à l'Université de Bruxelles, et président de la Société de Folklore wallon, a publié à Bruxelles, chez l'éditeur Hayez, dans la « Bibliothèque belge des connaissances modernes », un joli petit volume intitulé le *Folklore wallon*, qui se compose de deux parties : la première est d'une confection soignée destinée à faire connaître ce que c'est que le folklore et la seconde est le Questionnaire que la Société a fait paraître en 1890. Ce questionnaire, on se le rappelle, avait cette particularité que les questions étaient accompagnées d'un certain nombre de documents déjà collectionnés et demandés à faire comprendre le genre de réponses que l'on demandait aux collaborateurs bénévoles de la région wallonne. Dans le petit volume actuel les questions ont complètement disparu; elles ne sont rappelées que par leurs numéros qui permettent de les retrouver facilement dans le Questionnaire. Il ne reste donc plus qu'un ensemble de documents méthodiquement disposés, augmentés et revus par un seul auteur. Un index, et tout de s'y retrouver très facilement. En outre tous les textes wallons sont accompagnés de traductions françaises. Notons encore que M. Meunier, partisan convaincu de la réforme de l'orthographe française, grêche d'exemple dans ce volume en apostrophant un certain nombre des simplifications relatives par ses noms. C'est ainsi qu'il écrit deux pour deux, il prend pour il prend, etc. Nous avons déjà dit une fois que la Société de Folklore wallon nous paraît être de celles qui a le plus fait preuve d'esprit pratique dans ses entreprises. Aussi ses publications sont-elles plus abondamment utiles que celles de beaucoup d'autres recueils de folklore.

Elle publie deux fois par an un *Bulletin*. Dans le livraison du premier semestre de cette année un autre de nos collaborateurs, M. le comte Goblet d'Alviella, a publié un mémoire sur l'interférence des onres dans les destins des morts. Il montre que des légendes, présentant entre elles de nombreuses analogies quelquefois provenant de légendes très éloignées les unes des autres, peuvent s'expliquer par une certaine identité de raisonnement mythique, sans qu'il soit la moins du monde nécessaire de supposer qu'il y ait eu emprunt ou que

se soient des formes diverses d'un seul et même légende primitive. L'exemple donné est celui de la corrélation entre la destinée des arbres et celle des hommes mortels. M. Oehlet d'Anjala montre bien bien comment la rue du cours des autres a favorisé l'idée d'une renaissance et a conduit à produire la conception d'un monde futur.

HOLLANDE

Mythologie scandinave. — Depuis notre dernier Chapitre il nous est parvenu deux études fort intéressantes sur la religion germanique. La première est due au professeur d'Amsterdam, M. P. D. Chantagie de la *Somasp*; elle a paru dans les *Verhagen en Mededeelingen der E. Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* (2^e série, t. VIII, p. 326 sqq.) et en français à part dans Mieder à Amsterdam, sous le titre : *Germanische Kosmogonie*. C'est une critique, une refutation très soignée des vues émises par M. E. H. Meyer, dans son ouvrage sur la *Kosmogonie scandinave* dont nous avons parlé ici même. M. Meyer, au se le rappelle, a repris la thèse combattue par Grimm, par Müllenhof et par la plupart des maîtres de la mythologie comparée, la thèse de M. Bang, Ruge et autres savants Scandinaves qui ne considéraient pas la mythologie des Vikings comme un pur produit germanique, mais y retrouvaient un grand nombre d'éléments empruntés à la mythologie grecco-romaine et au christianisme. Ce qui fait l'originalité de l'argumentation présentée par M. Meyer, c'est qu'il ne se borne pas à la comparaison des fables et spécialement de la *Volunga*, mais qu'il veut pour se convaincre dans les écrits d'Idunnaeus d'Autun les textes chrétiens dans ce document est une adoption scandinave d'époque assez tardive. M. Chantagie résume le raisonnement de M. Meyer dans les quatre thèses suivantes : 1^{re} Les Indo-Germains n'ont pas eu de cosmogonie propre; 2^e L'ont empruntée aux Babyloniens. — 3^e Les Germains primitifs ne se sont pas occupés de cosmogonie. — 4^e La *Volunga* est un produit de la science du moyen âge, elle est un fruit de la théologie spéculative, ven de la mythologie germanique. — 5^e Les éléments caractéristiques de la cosmogonie scandinave proviennent de la *Genèse* et du *Paradis de Platon* par l'intermédiaire de quelques auteurs chrétiens du moyen âge.

Chacune de ces thèses est prise à partie par M. Chantagie d'une façon qui paraît fort judicieuse. Aux mythologues qui, par réaction contre les spéculations de la mythologie comparée, refusent aux populations primitives toute forme de connaissance des systèmes mythologiques, notamment des cosmogonies, il oppose la fait incontestable que presque tous les peuples non chrétiens ont, avant des systèmes cosmogoniques légèrement déduits, du moins des conceptions quelconques de l'origine des choses. De quel droit alors affirmerez-vous que seuls les Babyloniens ont élaboré une cosmogonie sur la base de ces représentations mythologiques primitives? Partant du bien même de M. James Darmesteter

sur les Cosmogones aryennes, dans les « *Recess orientaux* », il ramène que les faits sont contraires à un pareil a priori. Il relève ensuite quelques points, secondaires. Il est vrai, d'abord, que, si l'on ne retrouve pas ailleurs que dans l'Edda une cosmogonie germanique, on retrouve du moins ailleurs, dans les traditions, quelques éléments qui figurent dans cette cosmogonie. Est-il malaisable qu'ils se soient développés d'une façon systématique chez les seuls Scandinaves? L'hindouisme général des religions offre bien d'autres exemples de données communes à toute une race et qui n'ont été associées en une seule d'ensemble que par une seule branche de la race. En troisième lieu l'hypothèse de M. Meyer nous oblige à admettre que les *Scots d'Homerus d'Antan*, qui datent du premier quart du xiv^e siècle, se seraient répandus immédiatement en Islande et auraient inspiré au fondateur de l'école d'Odde, un septuagenaire suédois, mort en 1183, toute la conception théologique d'un grand poème. Enfin il ne suffit pas de relever des analogies souvent lointaines entre le Gœdus ou la Tande et la Volspa pour être autorisé à conclure à un emprunt de l'un sur l'autre. Des analogies semblables se retrouvent, déjà dans la poésie des Shaldes. Que les chants de l'Edda, ainsi nommés M. Childs, contiennent des éléments chrétiens, c'est probable; mais ces éléments ont-ils venus s'ajouter à un vieux fond de traditions germaniques, qui elles-mêmes n'étaient plus le simple et naïf expression des représentations populaires, mais déjà la forme quelque peu artificielle de poètes et de spéculateurs.

Le second ouvrage que nous avons à signaler est une étude de M. L. Knappert sur les Sources de la connaissance du paganisme ancien (*Armenen von de kennis van het Paganisme hielden*), dans la livraison de juillet du *Theologisch Tijdschrift*. M. Knappert a voulu fournir un exemple de ce que l'on peut tirer de renseignements sur la religion germanique dans certains auteurs du haut moyen âge pour composer, dans la mesure du possible, cette plume de documents qui condamne à l'impudence les historiens des traditions religieuses chez les Germains progressés dits. Les biographies des missionnaires qui apportèrent le christianisme aux Germains méritent particulièrement d'être appliquées à cet effet. Il a choisi pour établir sa démonstration la *Vita sancti Luthgeri* par Alfrid, Landgrave, évêque des Frisons et des Saxons, à fait, il y a une trentaine d'années, l'objet d'une thèse présentée chez nous par M. G. Paris. Sa biographie par Alfrid a été publiée par l'ortz dans les *Monumenta Germanica Historica* (LII). M. Knappert a lu ces analyses au premier livre de la biographie, les deux suivants n'offrent guère d'intérêt pour l'histoire religieuse. Cette analyse ne présente pas de résultats entièrement nouveaux, mais elle confirme par de nombreux témoignages des renseignements déjà connus ailleurs et surtout elle prouve l'existence, chez les Frisons, de certaines coutumes religieuses, telles que les sacrifices humains, de certaines divinités dont on connaissant l'existence pour d'autres régions et non spécialement pour la Frise. La méthode suivie par M. Knappert est la bonne. Elle donne des renseignements plus sûrs que les

grandes spéculations qui agitent sur le sort éternel de la mythologie indogermanique.

Nécrologie. — M. E. P. Tietz a publié dans le *Journal der A. A. A. A.* (1900), une belle notice biographique sur son ami et ancien collègue Abraham Kamen. Tous deux unanimes à tous ceux qui peuvent lire de l'humanité ces pages écrites par l'un de ceux qui, parmi les maîtres du débat, ont le plus en situation et le plus capables de porter un jugement d'ensemble sur tout autre.

SUISSE

Nous avons annoncé précédemment (L. XXII, p. 115) le premier volume du grand *Commentaire sur les Epîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon*, publié par M. le professeur Hugues Oltmanns, de la Faculté de théologie de Göttinge. Ce travail académique, qui est en quelque sorte son testament scientifique, est aujourd'hui complet en trois volumes, sous la main à l'épave l'autorité, et il a été pu avoir la satisfaction de voir son œuvre imprimée. C'est aux soins pécuniaires de son fils que nous devons les deux derniers volumes récemment mis en vente à la librairie Fischbacher (gr. in-8 de 471 et de 457 p.). Cette circonstance explique pourquoi la première partie du second volume est consacrée à une longue biographie de M. Oltmanns, rédigée par son collègue, M. Baumert, et qui a déjà paru séparément. Nous avons déjà dit que M. Oltmanns se refuse à voir dans les *Epîtres aux Ephésiens et aux Colossiens* de la métaphysique paulinienne. Il se rattache à l'hypothèse que la lettre dite « aux Ephésiens » est une lettre circulaire destinée aux premières églises d'Asie, toutes plus ou moins travaillées du mal de gnosticisme. La discussion en faveur de son authenticité est menée avec beaucoup de vigueur. On sait que de Wette d'abord et Ruer ensuite, pour ne citer que les plus importants, ont contesté l'origine apostolique pour des raisons de forme et de fond. Certes, ces raisons ont été des objections pour l'Ecole de Tubingue. A nos yeux l'*Epître aux Colossiens* est manifestement inauthentique, parce qu'elle est gnostique et qu'elle confesse déjà des thèmes de monothéisme, elle ne saurait donc être antérieure au second siècle. M. Oltmanns repousse le raisonnement et la conclusion. Il n'accepte pas l'inauthenticité parce qu'il se refuse à reconnaître dans l'*Epître* un caractère gnostique. En s'agit-il simplement de prouver que certains éléments ont été beaucoup trop peu en entrant dans toutes les lettres des constructions gnostiques toutes formées et que l'on puisse rattacher à l'un des systèmes gnostiques qualifiés, M. Oltmanns sera, ce nous semble, gain de cause. Mais lorsqu'il se refuse à reconnaître dans cette *Epître* comme dans celle aux Colossiens l'essence gnostique, les rudiments du gnosticisme ancien, il nous paraît fermer les yeux à l'évidence. L'authenticité de l'*Epître aux Ephésiens* ne peut être démontrée qu'à la condition de partir du fait, reconnu par l'Ecole de Tubingue, que le gnosticisme est plus ancien dans l'Eglise chrétienne que le

le *«vulgaris»* Dieu et que la première des pneumatiques chrétiennes, dans l'ordre chronologique, c'est justement l'apôtre Paul.

Mais quelle ne que ne voudrait pas admettre les théologiens qui instinctivement évitent de se pencher paulinienne tout ce qui heurte leur propre conception du christianisme. M. Oltramare, comme tant d'autres théologiens protestants du milieu de notre siècle, était un protestant, mais après avoir tenu au fil sur les fondements de la doctrine du grand apôtre, il ne pouvait admettre que dans l'édifice même de système il y eût des parties qui ne s'appuyassent pas sur son système à lui. C'est ainsi qu'il se refuse à reconnaître la prédestination dans les Epîtres aux Romains et aux Ephésiens.

La première condition pour faire de bonnes critiques, c'est d'avoir l'esprit parfaitement libre à l'égard du texte que l'on explique, de se demander simplement ce que l'auteur a écrit, sans se préoccuper des conséquences que cela pourra avoir pour la foi de l'interprète ou pour son système théologique; car ce ne sont pas seulement les théologiens traditionalistes qui se laissent égarer par leurs croyances; les historiens à système, les plus judicieux non moins que les autres, subissent également l'empire de leurs idées préconçues. Il est vrai qu'il est bien difficile de s'enlever aucun système. Le reproche que nous adressons à M. Oltramare s'appliquerait, avec son moins de justice, à la plupart des commentateurs de grande envergure de ce siècle. C'est pourquoi il importe surtout de contrôler les conclusions les uns par les autres. Et nous estimons que, dans les pays de langue française, l'un des principaux éléments de ce contrôle sera désormais pour ce qui concerne les Epîtres de Paul aux Romains, aux Ephésiens et aux Colossiens, la monumentalité monumentale de ces Epîtres par le professeur Hugues Oltramare.

ITALIE

M. David Castelli, dont le *Nome* a déjà plusieurs fois signalé les œuvres, continue sans relâche la tâche ingrate de faire pénétrer en Italie les résultats et la méthode de la critique biblique. Le petit volume qu'il a publié dernièrement chez Sansoni, à Florence, *Il Cantico dei Cantici*, contient une traduction de ce livre de la poésie hébraïque, traduction qui nous paraît fort bien tournée à cause de sa simplicité même, et une introduction où l'auteur expose la nature du poème et la méthode d'interprétation qu'il propose. M. Castelli rappelle les exégèses d'interprétation allégorique chez les Juifs et chez les Chrétiens. Il repousse l'hypothèse de Richard Simon, qui voyait dans le Cantique tel que nous l'avons dans l'Ancien Testament, un recueil de poésies lyriques d'abord indépendantes les unes des autres. C'est un chant d'amour, mais ce qui fait l'originalité de l'interprétation de M. Castelli, c'est qu'il repousse l'explication la plus généralement admise aujourd'hui et se refuse à voir un dialogue dans une œuvre littéraire où il n'y a aucune œuvre. Le Cantique est un poème dialogue entre deux

amants qui s'espiaient réciproquement leur amour : le professeur Italien y figurait huit clients, le troisième et le quatrième étant écrivains par un intermédiaire. Quelques paroles sont prononcées par des jeunes femmes de Jérusalem, écoutées par des compagnons de la Sulamite. Le poème a dû être écrit du temps du « diamantillon persan ». — On retrouve dans ce poëlle livre la clarté, le bon sens qui distinguent les œuvres de M. Castell et qui font de lui un des vulgarisateurs les plus judicieux des travaux de la critique biblique moderne. Quand il s'agit du Cantique des Cantiques, il importe de se rappeler que les formes littéraires de l'Orient ne correspondent pas à nos classifications littéraires occidentales, qu'elles ne se laissent pas étiqueter sous les titres reçus pour la plus grande joie des poétistes.

— Deux brochures de M. Labana. — M. R. Labana est, lui aussi, un des rares propagateurs des études critiques sur les documents religieux parmi les populations de langue italienne. Plus militant que M. Castell, plus préoccupé de l'histoire nationale et politique que présente pour l'Italie une meilleure culture historique en matière religieuse, il s'efforce de montrer la nécessité d'un enseignement de l'histoire de la religion répandu à large dose. Tel est le but d'un article publié par la revue « La Cultura » (15 novembre 1901) et tiré à part sous le titre *Insegnamento religioso in Italia*. M. Labana voudrait que l'Etat subventionnât la neutralité religieuse au sens de « indifférence religieuse » non seulement qui consiste à enseigner l'histoire de la religion, avec les développements correspondants aux divers degrés de l'instruction publique, d'une façon absolument impartiale, pas plus anticatholique que catholique. M. Bonghi, le directeur de « La Cultura », a mis en guise de préface à cet article nos notes, où il déclare que l'enseignement religieux historique n'est plus de l'enseignement religieux. Nos lecteurs savent que la thèse de M. Labana est en principe la nôtre. Il est toujours difficile de donner aux enfants des connaissances historiques et actuelles sur toutes choses, excepté sur la religion qui est le plus puissant moteur de la vie morale individuelle ou sociale, dans l'évolution humaine. Mais M. Labana oublie que pour toutes les écoles intolérantes l'histoire, à moins de modifier tous leurs enseignements, est une impiété. C'est là qu'est la difficulté dans le pratique. A l'Université on peut et on doit élucider les problèmes historiques, faire ses meilleurs juges de débat; à l'école primaire et même dans l'enseignement secondaire le maître ne peut donner que des résultats; l'élève doit les accepter sans pouvoir les contrôler. Si ces résultats ne concordent pas avec ceux de l'Église il y a nécessairement conflit. Constater la difficulté, en ajourner la solution, comme le font un grand nombre d'États modernes, ce n'est pas résoudre le problème. La question soulevée en Italie par M. Labana n'est pas du ressort de cette Revue, mais elle devrait faire l'objet des préoccupations de tous les hommes d'État et de tous les pédagogues qui ne se contentent pas de vivre au jour le jour.

Nous avons aussi reçu une brochure du même auteur : *Immanuel III ed il suo*

monasteria et domus. Cœni storici (Rome, Paris), où il expose et juge l'honneur du plus grand pape du xiv^e siècle, le pape de marbre élevé en l'honneur d'Innocent III à Saint-Jean-de-Latran.

ÉTATS-UNIS

Une *Concordance védique*. — Les « *John Hopkins University Circulars* » publiant, sous la signature de M. Maurice Bloomfield, un projet détaillé de Concordance védique, entreprennent pour laquelle le savant professeur s'est assuré la concours de dix membres de son Séminaire védique, à l'Université de Hopkins. Il s'agit de relever dans toute la littérature védique, à propos de chaque vers ou de chaque formule liturgique, tous les passages qui s'y rapportent. M. Bloomfield espère ainsi faciliter l'intelligence à la fois de la poésie védique et des cérémonies auxquelles celle-ci se rapporte et peindre la haute antiquité du langage des formules sacrificatoires. Des travaux de ce genre amèleront, en effet, beaucoup plus que toutes les dissertations générales, à saisir le sens et la portée véritables des écrits védiques.

— Notre collaborateur, M. le comte Thibaut d'Alfreda, nous écrit de Cincinnati, Ohio : La Revue de l'Histoire des Religions s'est récemment occupée du Congrès universel des Religions qui eut lieu en août l'an prochain, à Chicago. Nous relevons, dans l'ouvrage du 6 août, deux autres faits qui attestent les progrès réalisés dans les mœurs américaines par les idées de tolérance religieuse :

Il va s'ouvrir, dans le *Connecticut*, une école de théologie (*Divinity School*) qui aura pour professeurs non ministres appartenant à toutes les dénominations différentes. Cette école, qui sera partie de l'Université de l'État et qui dispensera le grade de bachelier en théologie, devra être non-confessionnelle (un-sectarian) dans son fonctionnement.

L'autre fait, qui s'est passé à Boston, est moins important en lui-même. Mais il sert à marquer la voie qui distingue, aux États-Unis, les relations des diverses Églises entre elles. Quand le pasteur anglais, M. W. H. Searcy, a récemment pris sa retraite, un témoignage de la gratitude de ses amis lui a été rendu dans une soirée officielle à laquelle assistaient des représentants de toutes les Églises de Boston-Sud, y compris l'Église catholique romaine.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 24 juin : M. Goffroy, directeur de l'École française de Rome, écrit à l'Académie la notice des mailles entreprises par M. Fonten à Chénoua (Tunisie). Il signale aussi une inscription latine dégratée par les arabes du Tiber à Orléans et mentionnant un temple d'Iun et de Sérapis.

— Séance du 1^{er} juillet : MM. Clappart et Haussou, du 4^e collège polytechnique, ont trouvé dans le nécropole du Hadrumetin une nouvelle stèle égyptienne, une petite plaque de plomb couverte d'inscriptions sur ses deux faces ; d'un côté on voit un génie à tête de serpent, debout dans un bateau et tenant une torche ; tout autour, une liste de noms magiques, qu'il fallait prononcer très exactement pour que leur action magique se fit sentir. De l'autre côté on lit une formule d'adjuration adressée au dieu polygynésarion. L'inscription est dirigée par ses bords des facettes rouges et vertes du signe contre les chars de la faction adverse, verte et blanche. M. Norm de Violaine qui communique cette tablette à l'Académie, rappelle qu'on en a trouvé de semblables non seulement en Tunisie, mais encore en France : huit à Amiens-la-Basse et une à Roum (Douz-Sévres). M. Hureau rapproche le génie représenté sur cette tablette, chargé dans la mythologie des fonctions magiques d'effrayer les démons. M. Mesplet le rattache à la notion des « démons astréologiques », dont on retrouve la présence dans des tablettes d'incantation magiques. Il cite à ce propos le passage : « Ego cum deum magis dei magi ». Le sens astréologique permet d'en faire et ces formules sont devenues purement magiques. M. Le Blanc cite, à l'appui des identifications indiquées au cours, un texte de la 1^{re} grande manuscrite de saint Hilaire, où l'on montre le saint découvrant et détruisant dans l'eau d'une coupe magique la cause d'un enchantement qui empêchait un char de remporter la victoire, et M. Breu rappelle une inscription grecque de Témis, publiée par le P. Hédou et par M. Cognat, où l'on trouve la liste des conjurés que les conjurés se succèdent réciproquement.

¹ Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

M. Dulaud présente les ouvrages suivants : Paul Faber, *Étude sur le Liber sententiarum de l'Eglise romaine* ; le P. A. Hamy, *Documente pour servir à l'histoire des Dominicains de la Compagnie de Jesus dans le monde entier, de 1542 à 1773*.

— Samedi 26 juillet : M. l'abbé Huchon présente à l'Académie la dernière livraison de son *Liber pontificalis*.

II. Journal asiatique. — Juillet : R. Sarras. Notes d'épigraphie indienne. — J. Halévy. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV.

III. Revue historique. — Juillet-août : Alfred Leroux. La royauté française et le saint Empire romain au moyen âge.

IV. Revue des traditions populaires. — Juillet : R. Basset. Contes d'Abyssinie. — Paul Sébillot. Table alphabétique et analytique des incidents des contes populaires de la Haute-Bretagne. — A. Le Brez. La Haute-Bretagne contée et légendaire.

V. Revue chrétienne. — Juillet : Pierrat. Les premiers jours du règne de Henri IV. — L. Fier. Au Bengale. Keelash Chander Sen.

VI. Revue des Religions. — 1892. N° 3 : De Broglie. La loi de l'unité de sanctuaire en Israël (fin). — A. Fremont. La religion naturelle dans l'Inde.

VII. Revue des Études grecques. — V, 1 : de Nollet. Pétrarque et Barlaam. — G. Schumacher. Amulettes byzantines antiques destinées à combattre les maléfices et les maléfices.

VIII. Revue Bleue. — 2 juillet : G. Lanson. L'érudition monastique aux XVI^e et XVII^e siècles.

IX. Revue des questions historiques. — 1^{er} juillet : Vacandard. Un évêque d'Irlande au XII^e siècle. Eadul Malachia O'Meara. — Pierling. Les Russes au concile de Florence. — F. Roth. De quelques études obscures sur la première religion des Chinois.

X. Science catholique. — 1892, p. 305 : A. Roussel. Le dogme de la Trinité. Exposé de Hâgerström Durina.

XI. Revue de philologie. — IVI, 2 : Guérin. Sur le grand bas-relief colossique du Louvre et sur une pierre de Tivoli.

XII. Revue celtique. — XIII, 2 : S. Roussel. L'art plastique en Gaule et la Grande-Bretagne. — Fouet. Le linéaire des mots (conté).

XIII. Muséon. — Juin : A. Roussel. Étude sur la religion indienne. — Salomon.

XIV. Bulletin de l'Institut égyptien. — Janvier-février 1892 : M. W. Groff. Étude sur l'expression Met-Tamout (Gen. II, 17, expliqué à l'aide d'un passage du papyrus égyptien qui est raconté à l'encre des deux frères).

XV. Academy. — 1^{er} juin : Whalley Stokes. On the Newton stone (voir les 2^{es} éd.). — G. A. Simcox. A study of codes Beine (à propos du ouvrage de M. J. Rendel Harris). — 11 juin : C. A. Vander. Halls desphérentes. —

X. *Arthur Murray*. The Tell El-Amarna tablets. — 18 juin : J. *Ongan*. A new Syrian version of the Apocalypse. — 25 juin : F. B. *Brightman*. The liturgy of the Nestorian church (à propos de la Liturgia Adai ou Maris). — J. *Murray Michail*. Une prière judéo-jordanne (la prière signalée par M. Darmestizet ne serait pas d'origine juive, mais grecque, voir dans le no suiv. un art. de M. Cheyne). — 9 juillet : J. *Gladstier*. A cuneiform tablet from Palæstina. — W. *Goodenough*. The grammar of the Luzzas (réponse à M. Tylor). — 15 juillet : A. *Sagor*. Ninurta in the Assyrian inscriptions.

XVI. *Athenæum*. — 4 juin : *Larsen*. Notes from Ramses (voir 18 juin). — 25 juin : F. *Hildner*. Notes from Sicily.

XVII. *Contemporary review*. — *Julius* : *Farrar*. Sacerdotalism. — F. *Fick*. General Booth's social work. — E. C. *Price*. Popular songs of France. — J. *Byron*. The migrations of the races of man. — *Cheyne et Wilson*. The bishop of Colchester and the Old Testament.

XVIII. *Edinburgh review*. — N° 301 : *Wellhausen* on the history of Israel.

XIX. *Nineteenth century*. — *Julius* : J. *Norman Lockyer*. Astronomy and worship in ancient Egypt.

XX. *Scottish review*. — *Julius* : The legend of Orontes. — J. *Smith*. The anthropological history of Europe.

XXI. *Hermathena*. — N° IVIII : J. *Bernard*. The Vulgate of saint Mark. — J. *Owery*. Notes on the Clementine Homilies. — G. *Solomon*. The commentary of Hippolytus on Daniel. — T. *Abbott*. On a volume of Waddanian tracts.

XXII. *Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology*. — XIV, p. 270 : *Le Page Roussel*. The Book of the Dead (suite). — p. 331. A. *Wiedemann*. On some Egyptian inscriptions in the Musée Guimet at Paris.

XXIII. *Imperial Asiatic quarterly review*. — *Julius* 1882 : C. *Johnson*. Bengali philology and ethnography. — *Leibner*. Legends, songs and customs of Dacotia.

XXIV. *Indian Antiquary*. — *April* : *Kellera*. The Amgashli copperplate grant of Vikramaditya (2^e art.). — *Grerson*. The inscriptions of Pygæon; the language of the inscriptions. — *Smyth*. Weber's Sacred literature of the Indians translated. — *Arthur Weston*. Parsi and Guzerati Hindu baptismal songs.

XXV. *North American review*. — *Julius* : J. *Dawson*. Prehistoric times in Egypt and Palæstina (2^e art.).

XXVI. *Asiatic Society of Japan*. — XIX, p. 397 : A. *Hyde Lay*. Japanese funeral rites.

XXVII. *United States geographical and geological survey*. — VI : J. *John Dwyer*. Egyptian myths.

XXVIII. *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft*. — LIV, 1 : *Artemus*. Das Waktredin vom Standpunkte des Sanitäts-

rechter nach der hienüßlichen Schule. — Hoff. Das hinduistische Sâtra der »sieht Erscheinungen«. — Hummel. Ueber Ursprung und Alter der arabischen Sierminnen und insbesondere der Menhitation. — Von Stadthury. *Isopica*. — R. Schwan. Specimen der Dualapostrophikassipiti. — Von Stadthury. Ueber vorläufiges im Veda. — Göttricker. Im Ginnu der Dichter. = XLVI, 1: Göttricker. Dwañ des Garwal b. Aus Al-Huse'a. — Bader. Zur Erklärung der Asoka Inschriften (siehe). — Leumann. Billige Jainutrinko.

XXX. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — VII, 1: Langewiesche. Das deutsche Christenthum unter den Ottonen. — Seck. Die Anfänge Constantins des Grossen. — Philippson. Die römische Curie und die Bartholomäusnacht. — Lohmeyer. Die Statuten des deutschen Ordens. = VII, 2: Baumgarten. Karl V. und der Katholische Bund vom Jahre 1538. — Chernus. Dietrich von Noyen und der Constantiner Bund.

XXXI. Mittheil. d. Instituts f. österreichische Geschichtsforschung. — XIII, 2: L. Hartmann. Die Entstehungswelt des Liber Hartmann. — Cahn. Zur Kalenderreform auf dem lateranensischen Concil, 1516. — Sauerland. Zur Geschichte der Bartholomäusnacht.

XXXII. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes. — VI, 2: Kaimüller. Die sieben Vain Daniela. — Bickell. Kritische Bearbeitung des Job-Buchs.

XXXIII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — XII, 1: Valera. Bedeutung und Stellung des Wortes »Beoth« im Priestersprach. — Pripp. Note on Genesis xvi:ix et xi, 8-21. — Nott. I Sam. xviii, 9 in the Septuaginta. — Sachs. Zum hebräischen Klagelied. — Schell. II Sam. xvii, 3. — Conrad. Helliges-nationale Bedeutung der Laub Jahves. — Stork. Zur Kritik der Psalmenübersetzungen. — Weismann. Ps. LXVIII, 7. — Schmidt. Zur Quellenkritik des historischen Bücher.

XXXIII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — XLIV, 1: Hilgenfeld. Paulus Brief an die Römer (2^{te} art.). — Drenke. Zu Dionysius von Rhinokura. — Götter. Kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Kaiserianische. — Tellen. Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's (siehe). — Hilgenfeld. Der Messias-Menschensohn. — Stork. Die alttestamentlichen Gründe bei den Schriftstellern des N. T. (voir 2^{te} art.). — Hilgenfeld. Das sogenannte Chelienhamer Verzeichniß der heiligen Schriften. = XLVI, 1: Hilgenfeld. Die synoptische zwei-Quellentheorie. — Holmann. Biblische Theologie zum Jacobusbrief. — Egk. Ueber die Zeit der Apologie des Aristides. — Hilgenfeld. Zu der Apologie des Aristides. — (da märe). Das Lebensnetz Jesu bei Hilgenfeld.

XXXIV. Zeitschrift f. Theologie u. Kirche. — II, 2: Von Soden. Ethik des Paulus.

XXXV. Zeitschrift f. Missionkunde und Religionswissenschaft. — VII, 3: F. Zahr. Der Apostel Paulus in Europa. — P. Glantz. Die

Schleifungsorgan des Polymesier. — D. Niggold. Reisbüchse aus Japan.

XXIV. Katholik. — **Jahr:** Heilig, Marienverehrung im Lande der alten Kirchenprovinzen. — **Herausgeber:** H. E. Manning. — **Ort:** London. Katholische Schriftsteller aus der Reformationszeit.

XXXVII Theologische Quartalschrift. — **LXIV.** 2: Kappeler. Zur Entwicklungsgeometrie der Predigtanlage. — Festsommer. Joh., II, 4. — Heide, Ueber den Vorleser des Buches « De mortali persecutorum ». — Ehrhard. Die Berliner Hermasfragmente auf Papyrus.

XXIVIII. Globus — Nr. 21: Fr. Krauss. Vampyre im südslavischen Volksglauben. — Seidenh. Insekt und Menschen im westlichen Sudan.

XXXX Theologisch Tijdschrift. — *Jullet* : J. DeJorickx, De Kintgebedenen uit het Heilswerk opnieuw vertaald. — J. A. Bruens, De parabele in den eersten Corinthierbrief. — Ruppert, Bruens over de kennis van het Eerste Keidenlam (van notre Christenheit).

XL. Theologische Studien. — 1891. N° 2: Balgus. Wanneer werd de eerste brief van Petrus geschreven?

III. Arkiv for nordisk Biologi. — 5. 5. IV. 4: Jansson, Noret
Ljushvitt og snø, vassarter i snø, samt reitelse i tætt i Godea Högna
et Snørens fælle. — Drim, Allmogens og lidenkinger vid Skattingen, 1890.

BIBLIOGRAPHIE

ANTHROPOLOGIE

- H. B. Goebel. *Historisch-mythologische Untersuchungen*. — Gœttingue, Vandenhoeck; 3 m.
- Ch. Lénormant. *L'évolution religieuse dans les diversas races humaines*. — Paris, Reinwald; 10 fr.
- P. Buhler. *La question des mythes*, 1^{re} Ser. — Paris, Bouillon; in-8; 2 fr. 50.
- Ch. Lehmann. *La polythéisme juif et chrétien*. — Paris, Fischbacher; in-8 de 161 p.; 2 fr.
- Ch. Juvet. *La race dans l'antiquité et au moyen âge. Histoire, légendes et archéologie*. — Paris, Bouillon; in-8 de xv et 483 p.; 7 fr. 50.
- Mémoires du Congrès international des sciences ethnographiques, deuxième session, Paris, 1880. — Première partie. — Paris, Leroux; in-8; 2 fr. 50.
- Jesus in the Vedas; or the testimony of Hindu scriptures to the existence of the rudiments of christian doctrine, by a native Indian missionary*. — New York, Funk et Wagnell; in-12 de m et 61 p.; 35 cents.
- Barthelme Saint-Martin. Eugène Burnouf, ses travaux et sa correspondance*. — Paris, 1881; in-8 de xiv et 158 p.
- A. Lefèvre. *La science des religions dans ses rapports avec l'ethnographie*. — Paris, Gauthy; in-8 de 30 p.
- R. Duth. *Kosmologie und Religion*. — Bâle, Schwabe; in-8 de 31 p.; 80 pf.
- P. Hissel. *Prophecie und Schwärmerci*. — Sienna (Progr.); in-4 de 23 p.

CHRONOLOGIE

- Petit. *Histoire de l'Eglise*, traduite en français par M. Hennece, I, II. — Paris, Colin; in-8; 4 fr.
- L. Duchesne. *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaires*, fasc. 7 et dernier. — Paris, Thorin; gr. in-4; fascles 90 à 99; p. 509 à 600; 7 fr. — (Les deux volumes complets avec 7 pl. en lithographie, 125 fr.)
- Petit Favier. *Etude sur le Liber pontificalis de l'Eglise romaine*. — Paris, Thorin; in-8; 7 fr.
- E. Mûller. *Les Pères de l'Eglise grecque, Recueil de discours, de lettres et de poèmes, avec une notice biographique et littéraire, etc.* — Paris, Colin; in-12 de xiv et 237 p.

H. Krause, *Studien zur christlichen Vokalmusik in der griechischen und lateinischen Kirche mit der Zusammenfassung mit der altgriechischen Musik*. — Leipzig, Pock; in-8 de 51 p.; 1 m.

J. R. Harris, *Codes Bezan. A study of the so-called western text of the New Testament*. — Cambridge University Press; in-8 de xiv et 272 p. (Texts and studies de J. A. Robinson, II, 1); 7 sh. 6.

O. Myrberg, *Die biblische Theologie und ihre Gegner*. — Göttersloh, Berolina; in-8 de 115 p.; 1 m. 90.

A. Rengy, *Die antikesammantische Textkritik seit Lachmann*. — Zurich, Orell Füssli; in-8 de xiv et 177 p., 4 pl.; 2 m. 40.

W. J. Slater, *The birth and life of the early church: an introduction to church history*. — Londres, Hodder; in-8 de 416 p.; 7 sh.

A. J. Massé, *Life of Jesus Christ according to the gospel history*. — Saint-Louis, Borden; in-12 de xxxv et 621 p.; 3 d.

A. Ruck, *Synopsis der drei ersten Evangelien*. — Fribourg-en-Brisgau, Mohr; in-8 de xvi et 175 p.; 2 m. 80.

A. Monfron, *The gospel of saint Matthew*, 2^e éd. — Londres, Hodder; in-8 de 234 p.; 3 sh. 6.

K. Kluge, *Das Evangelium Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs*. — Halle, Mohrmann; in-8 de v et 111 p.; 2 m.

G. Stevens, *The Pauline theology*. — Londres, Dickinson; in-8; 6 sh. 6.

F. Schmidt, *Der Galatenerbrief im Lichte der neuesten Kritik*. — Leipzig, Neumann; in-8 de xv et 459 p.; 6 m.

E. Perreux, *La repentance dans les quatre évangiles*. — Montanion, Grand; in-8 de 120 p. (thèse).

W. Buhse, *Soteriology of the New Testament*. — Londres, Macmillan; in-8 de 360 p.; 7 sh. 6.

C. Taylor, *The witness of Hermes to the four gospels*. — Cambridge, University Press; in-16; 7 sh. 6.

D. Völter, *Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht*. — Tübingen, Hakenhausen; in-8 de xv et 127 p.; 2 m.

J. Patrick, *The Apology of Origen in reply to Celsus*. — Londres, Blackwood; in-8 de 240 p.; 7 sh. 6.

M. Picard, *L'Apologie d'Origène*. — Paris, Nohlet; in-8 de 65 p. (thèse).

A. Schwertz, *Untersuchungen über die jüngere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde*. — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de xv et 194 p., III.; 7 m.

Y. Dautin, *Les Antiquités chrétiennes rapportées à la Cappella grecà ou cimetières apostoliques de Priscille*. — Paris, Gauthier; in-8 III.; 15 fr.

C. Johnston, *The Book of Saint Basil, the great bishop of Caesarea in Cappadocia on the Holy Spirit, written to Amphilocheus, bishop of Iconium, against*

the Pneumatomachi. A revised text, with notes and introduction. — Londres, Presses; in-8 de 224 p., 7 sh. 0.

J. Delarue. Apollinaris von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. — Leipzig: Hinrichs; in-8 de m, xiv et 124 p.; 10 m. (Texte und Untersuchungen des von Gehlhart et Harms, t. VII, 5 et 6.)

Th. Specht. Die Lehre von der Kierne nach dem H. Augustin. — Paderborn, Schöningh; in-8 de vi et 354 p.; 6 m.

J. Luyken. Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII, quellenmäßig dargestellt. — Bonn: Cohen; in-8 de viii et 583 p.; 14 m.

K. Preis. Wulfilas Märjan. Ein äthiopischer Lobgesang an Mariä, nach mehreren Hss. herausgegeben und anmerkt. — Leipzig: Fock; 3 m.

J. Chabot. De Isaac Némias vita, scriptis et doctrina. — Paris: Leroux; in-8; 5 fr.

K. Pätzig. Johannes Autochthona und Johannes Masala. — Leipzig: Hinrichs; in-4 de 32 p.; 4 m. 50.

A. L'Hôte. Saint Thomas de Cantorbéry, II. — Paris: Palmé; in-8 de 324 p.; 10 fr.

Gesnerus. Le registre de Bédécarré X, 1^{re} fasc. — Paris, Thorin; 19-4.

L. de Chevrolat. Saint Firmin d'Arles (1192-1207). — Paris: Plon-Nourry; in-8 de 370 p.

H. Gressan. Die Predigtweise des Franziskaners Berthold von Regensburg. — Bielefeld (Pögg.); in-4 de 23 p.

F. Albrecht. Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther, I: Die Zeit vor Karl des Grossen Tod (800-814). Lateinische Predigten von Vorlesern fremdländischer Herkunft. — Göttersloh. Bertschmann; in-8 de 176 p.; 2 m. 80.

G. Boigt. Etudes sur les Mystères au moyen âge. — Paris: Leroux; in-8; 5 fr. 50.

R. Lipsius. Luthers Lehre von der Buss. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de 280 p.

Cornelii operum add. Baum, Gault et Heussé, vol. 35 et 47. — Brunswick. Schwetschke; in-4 de viii-668 et viii-484 col.; 24 m. (Corpus Bohematorum, t. LXXIV et LXXV).

H. Buisser. François de la Noue (1531-1591). — Paris: Hachette; 5 fr.

A. Huet de Laroque. Le marquis de Ruvoign, député général des églises réformées auprès du Roi, et les Protestants à la cour de Louis XIV (1613-1685). — Paris: Plon; 3 fr. 50.

C. Gilchrist. La belle Ursule et la fin du jacobinisme en Champagne. — Vitry-le-François. Taternier; in-8 de v et 258 p.; 2 fr. 50.

L. Wille. Friedrich der Grosse und die Juden. — Brauns. Müller; in-8 de ix et 115 p.; 2 m.

L. Guizot. La mission de Su-Tchen au 17^{me} siècle. — Paris: Tiquet; in-8 de xi et 523 p.; 4 fr.

J. Longley, History of the Church in Eastern Canada and Newfoundland. — Londres. Christian knowledge Soc., in-12 de 286 p., 2 sh.

Ch. Davillier, Paul Habaut, ses lettres à divers (1744-1791), avec préface, notes et pièces justificatives. — Paris. Grasset; 2 vol., in-8 de xxiv-483, et 303 p.

E. Jäger, Christian Karl Weiss von Hunsen, ein Vorkämpfer des evangelischen Barden. — Barmen. Klein, in-8 de 70 p., 1 m.

C. Weizsäcker, Konrad Christian Baur. Rede zur akademischen Feier seines 100 Geburtstags. — Stuttgart. Fromman, in-8 de 22 p., 45 pf.

L. Ponce, Histoire des papes depuis la fin du moyen âge; institution française par M. Ponce-Haymond, t. III et IV. — Paris. Plon, 2 vol., in-8; 45 fr.

Acta et decreta synodorum concilii Vallad., cum permittis sine documentis ad presidium quorundam historiarum episcoporum, archiepiscoporum presbyteris R. I. e domo B. V. M., abbe lazarum complut. ad Lazarum. — Fribourg. Herder; in-4 de ix et 1942 col., 70 m.

T. de Halle, Le cardinal Marnold, sa vie, ses œuvres et son apostolat. — Paris. Lethielle et Perron; in-8; 5 fr.

A. J. Mumford et W. Brown, The Catholics of the East and his people being the impression of two years work in the archbishop of Canterbury's Assyrian mission. An account of the religious and secular life and opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia, known also as Nestorians. — Londres. Christian knowledge Soc.; in-8 de 366 p., 5 sh.

N. Vartanid, Notice sur la mission arménienne catholique de Dour-Ezer (Syrie). — Rochefort. Tisser; in-8 de 24 p., 1 fr.

J. Fahl, Der Stand der evangelischen Missionen in den Jahren 1845 und 1860 (travail du docteur par G. Kurze). — Gutersloh. Bertelsmann; in-8 de 17 et 136 p., 2 m.

ORIENT ET ISRAËLITES

J. Vondenburg, Oud-Israel's monumenten en prof. Oort, de tegenwoordige monumenten der moderne Bijbelkritiek in Nederland. — Amsterdam. Van Groenou; in-8 de 30 p., 10 cent.

A. Kuenen, Schetsen uit de geschiedenis van Israël. — Nynegun. Thunn; 2 vol., in-8 de vi et 288 p.; 3 fl. 50.

E. Fryx, The composition of the Book of Genesis, with English text and analysis. — Londres. Nott; in-12 de 196 p., 4 m.

T. Cheyne, Aids to the devout study of scripture. I. The David narratives. II. The book of Psalms. — Londres. Parry; in-8 de 300 p., 7 sh. 6.

F. Ruge, Die Psalmen, nach dem Urtexte überrevidirt und erklärt, t. III (Ps. 107 à 150). — Fribourg. Herder; in-8 de vi et 304 p., 9 m.

J. Sharpe, Palestine, three lectures with notes. — Cambridge. Deighton, 2 sh. 6.

- W. Hübner, Die Psalmen der Vulgata übersezt und nach dem Libanensis ergänzt. — Friburg, Herder; in-8 de xxxv et 365 p.; 9 m.
- H. Lamy, Ueber das Buch Jona, Kerygmatisch-kritische Vernehm. — Vienne, Lippert; in-8 de 42 p.; 70 pf.
- W. Bousset, Jeremiah, a character study. — New-York, Russell; 10-16 de 32 p.; 25 cent. — Extrait, a literary study of his prophecy (ibidem).
- M. Weintraub, Beiträge zur Geschichte der Exod. — Vienne, Lippert; in-8 de 16 et 62 p.; 1 m. 50.
- W. Nowack, Die politischen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes. Restaurations. — Straßburg, Heitz; in-8 de 29 p.; 60 pf.
- B. Auer, Joseph's Opera, t. III, Antiquitates judaearum lib. 11-13, ed. minor. — Berlin, Weidmann; in-8 de iv et 236 p.; 15 m..
- H. Rahmmer, Die alttestamentliche Messias-erwartung und ihre mittelalterliche Erfüllung, I. — Tübingen (Prag.); in-4 de 24 p.
- L. Rasmussen, Ueber den Zusammenhang des Mächt. II, Vom Straßburger Hof Schumme und Hof Hild bei zu rabbi Akiba. — Straßburg, Trübner; in-8 de 90 p.; 2 m. 50.
- H. L. Roth, Zur Genese des Talmud. — Der Talmud und die Römer. — Vienne, Schönbach; 3 m.
- Ch. Roussier, Savoirs de Meuse musulmans. — Paris, Hachette; 30 c. 60.
- A. Abū, Le miracle de Mahomet (mir. de l'islam), d'après le Coran et le Prophète, traduit de l'arabe. — Paris Flammarion; in-8 de 210 p.; 3 fr. 50.
- G. Sidi, The Koran, translated with notes and preliminary discourses. — Londres, Routledge; in-8 de 480 p.; 3 sh. 6.
- Isidore, Alfrid's photographische Abbildungen unbesetzt. — Leyde, Brill; in-8 de 223 n.; 5 m.

SUBJECTS

- E. Deschamps*. Voyage au pays des Vallées - Ceylan. — 5^e éd., 8^e édition illustrée, 7 fr. 50.
R. Seng. Bhadrakāyakaḥ namo varuṇasūtraṃ, samgrahaḥ et commentarii, adumbrationibus mīlans et exegitica. — Rodin. Speyer; 4 m.
G. Bähler. Indian Studies. N° 1: The Jagaddharma of Śrībhadrata. — Leipzig, Freytag; 4 m. 80.
A. Hahnemann. Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata. — Kiel, Hoeschele; in-8 de 196 p.; 4 m. 60.
H. Fausiol. Le Rāmāyaṇa traduit en français. — Paris, Flammarion; in-8 de X et 314 p.; 2 fr. 50.
K. Gernès. The Rāmāyaṇa translated, vol. III. — Calcutta, Simla; in-8 de 225 p.; 4 m.

F. Fauschell, *The Jataka together with its commentary being tales of the anterior births of the Gotama Buddha*, edited in the original Pali, t. V. — Londres: Poot; in-8; 28 sh.

Tunkarns Taty, *The twelve principal Upanishads*. English translation with notes from the commentaries of Sankarācārya and the gloss of Anandagiri. — Bombay. Just about press; in-8.

C. de Bérle, *Le manuel du Bouddhisme d'après le catéchisme de Subhāsa kachāra et le Vajrasūtrādhā*. — Louvain. Oylaproyet; in-8 de 36 p.; 75 centimes.

K. Hultzsch, *Tamilinscriptions in the Rājarajesvara temple at Tanjavar* (South Indian inscriptions, II. 1: Archaeological survey of India). — Londres. Allen; in-4 de 1 pl. et 110 p.; 4 m.

G. A. Wilken, *Handleiding naar de vergelekenste volkenkunde van Nederland*sch Indië, I, 1 et 2 (publié par C. M. Pleyte). — Leyde. Brill; in-8 de xiv et 160 p. (L'ouvrage complet aura environ 15 volumes.)

RELIGION ET SCIENCE MODERNES

H. Wucher, *Althebräische Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen*. — Leipzig. Pfeiffer; lithogr.; 16 m.

A. Riese, *Das rheinische Germanien in der antiken Literatur*. — Leipzig. Teubner; 4 m.

A. Wiedemann, *Index der Götter und Dämonennamen in Lepsius' Denkmäler aus Ägypten und Aethiopien*, 3^e partie. — Leipzig. Koehler; in-8 de 75 p. valeur: 6 m.

James Eschmüller, *Le Land-Strom, traduction nouvelle des monuments historiques et philologiques*. — I. La Géorgie: Yassa et Visigord. — Paris. Leroux; in-4 de xiv et 500 p.; 30 fr. (5, XXI des « *Annales du Musée Guimet* »).

ROMAN-LORE

G. Hart, *Die Pyramus und Tiberis-Sage in Holland, England, Italien und Spanien*. — Leipzig. Fock; 2^e partie; 2 m. 40.

H. Wladetz, *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*. — Berlin. Falter; 8 m.

A. S. Horsford, *County folklore*. I. Gloucestershire. — Londres. Folklore Soc.; in-8 de 38 p.

D. Compagnot, *Der Kalewala oder die traditionelle Poesie der Finnen*. (Édition allemande.) — Halle. Niemeyer; de xi et 217 p.; 8 m.

Le Gérant: R. BASSOT, Libraire.

LE DÉNOMBREMENT

DES

SECTES MOHAMÉTANES

I

Il n'est pas rare, en étudiant les littératures religieuses, de constater que certaines doctrines courantes au sein de telle confession ne sont autre chose que de *fausses interprétations* d'un texte ancien, provenant d'une erreur involontaire. Dans le cours des siècles, la fausse interprétation acquiert une autorité incontestée, à tel point qu'elle réussit à étouffer le sens vrai et original, même dans les milieux scientifiques, et que plus tard elle provoque jusqu'à des corrections du texte véritable de la part de gens qui, sans se douter de ce qu'ils font, s'efforcent de le mettre d'accord avec les tendances auxquelles l'erreur primitive doit déjà son origine. C'est ici justement que la critique philologique doit intervenir pour diriger l'exégèse.

Les lecteurs familiers avec l'histoire de l'exégèse et avec la pratique des textes religieux n'ont plus besoin qu'on leur démontre une fois de plus cette observation si souvent vérifiée par des exemples. Je voudrais en faire ici l'application à un texte, peu important, il est vrai, de l'ancienne tradition mohamétane, qui a été mal interprété de très bonne heure parmi les théologiens de l'Islam et dont le sens errané est souvent invoqué dans notre littérature européenne. J'entends la fable des 70 sectes juives, 71 sectes chrétiennes et 72 sectes mohamétanes, dont Moïse aurait parlé, suivant la tradition, dans un hadith. Les nombres varient, car on trouve aussi la série 71, 72 et 73.

« Superstilio Mahometana est in 1232 principales sectas divisa, quarum una sola in Paradisum dux est, reliquae vero in inferos » : cette citation se trouve déjà chez Martinus Crusius; au xix^e siècle. Mais il n'éprouve pas encore le besoin de joindre à son récit une explication aussi profonde que celle donnée par le voyageur bien connu, Palgrave, à propos des 72 sectes attribuées au christianisme : « Peut-être, dit celui-ci, le Prophète donné de connaissances historiques avait-il entendu parler des 72 disciples de Notre Seigneur ». Ce parallélisme, que la tradition établit entre les trois religions monothéistes, se rattache vraiment à un texte des écritures musulmanes¹. Dès le ix^e siècle, comme nous le verrons, cette interprétation du texte est déjà accréditée parmi les connaisseurs de la tradition. On la trouve dans les recueils de traditions canoniques d'Abū Dāwūd², d'Al-Dārimī³, d'Al-Tirmidhī⁴ et d'Ibn Māǧā⁵. Al-Dārimī (mort en 255 de l'hégire) fait dire à Mohammed : « N'est-ce pas? ceux qui avant vous furent possesseurs d'écrits (*ahl al-kutb*) se scindèrent selon 72 doctrines (*ta'addat*; avec la variante *shakat*; les deux termes sont aussi chez Abū Dāwūd et chez Al-Tirmidhī) et en vertu cette communauté-ci (c'est-à-dire la monothéiste) se divisera un jour en 73, dont 72 iront en enfer et une seule en paradis. » Rien ne s'explique que par ces « possesseurs d'écrits » il faille entendre, d les Juifs et les Chrétiens ou bien les adeptes des deux religions ensemble. Ibn Māǧā (mort en 283 de l'hégire) rapporte trois versions du dire du Prophète : dans l'une ce sont les Juifs seuls (*Bani Isra'īl*) qui, avec leurs 71 *shakat*, sont opposés à la future division de l'Islam en 72 sectes et les Chrétiens ne sont même pas nommés; dans une autre, par opposition à 73 sectes de l'Islam, les Juifs sont mentionnés

1) *Paragymnasia* (1604 oct.), Bâle, 1597, p. 55.

2) *Kutub al-Arabien* (trad. allemande, Leipzig, 1857, II, p. 22.

3) Cf. Steinschneider dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, IV, p. 187.

4) *Ed. de Gump*, 1836, II, p. 168.

5) *Sonn.*, éd. Constantin, 1873, p. 325.

6) *Ed. de Paris*, 1822, II, p. 107.

7) *Ed. (deh)*, 1262, II, p. 236.

avec 71 et les Chrétiens avec 72 sectes, dont une seule chaque fois arrivera au paradis, tandis que le reste est destiné à l'enfer; dans la troisième version, enfin, les 71 sectes juives sont seules opposées aux 71 musulmanes¹. Ce hadith qui, avec de très légères variantes, s'est bientôt répandu généralement², est la base de l'histoire de la religion et des sectes dans la littérature musulmane. Pres d'un siècle avant Al-Shahrastāni (mort en 528 de l'hégire), dont le dénombrement des sectes et des doctrines au sein de l'Islam, fondé sur ce hadith (éd. Careton, Londres, 1846, 2 vol.), est le plus connu et a été rendu accessible même aux non-arabisants par la traduction allemande de Hauchruecker, des l'an 427 de l'hégire, Abū Mānūr 'Abd al-Kābir b. Tāhir al-Tamīmī a déjà basé son énumération des sectes de l'Islam sur la même tradition³. Par la suite elle a été universellement admise comme le point de départ de l'étude de l'histoire religieuse intérieure de l'Islam⁴. Un autre fait qui prouve encore à quel point elle fut généralement répandue, c'est qu'elle a pénétré jusque dans les récits populaires. Dans le conte de *Sinbad, des Mille et une Nuits*,

1) Voyez aussi *Al-'Id al-farīd*, I, p. 267.

2) Les différences existent entre la plus abondamment reproduite dans le texte du polygraphe Al-Buhārī sur le nombre sept dans le hadith (ms. de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, II, C., n° 357). Il faut encore signaler celle qui est rapportée dans le *Maḥabib al-nabī* (VIII, p. 145) au fakh al-islām al-Buhārī : Le Prophète aurait dit à Ibn Mas'ūd : Ne sais-tu pas que les Bandes (sectes) sont divisées en 70 sections (ḥadīth), toutes destinées à l'enfer à l'exception de trois : une qui a été en Islam et qui est venue à ces sectes pour combattre les ennemis de Dieu, jusqu'à ce que ces adeptes fassent eux-mêmes mis à mort; une seconde qui n'aura pas assez de personnes pour faire la guerre et qui sera anéantie ou contrainte de recommencer ce qui était digne d'être évité et repoussé ou qui sera condamnable (comme *al-murīd*) ou comme *'an al-murīd*; et une troisième qui ne pourra faire ni l'un ni l'autre et dont les adeptes s'envelopperont dans des manteaux de laine et se colleront dans les déserts et dans des vallées. C'est à cela que se rapportent les paroles du Coran (cor. 176, 27).

3) Alwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* (de la Bibl. royale de Berlin), II, p. 104.

4) Voyez, par exemple, Al-Ghazālī, *Manāhid* (Journal asiatique, 1877, I, p. 400); Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 17.

l'Indien raconte à Sindbad que dans son pays il y a des *Shâkirijj* et des *Bardâkima* et que les Juifs se divisent en 72 sectes (*Ar-Rûk*)¹.

II

En dépit de l'antiquité qu'elles ont acquise en se propageant dans toute la littérature théologique de l'Islam, les paroles qui nous examinions ici n'en sont pas moins de celles qui rentrent dans la catégorie des textes religieux que nous signalions en commençant. Dans un mémoire, publié il y a bien des années, en 1874, sur la littérature des controverses entre Shîites et Sunnites, nous avons déjà essayé d'attirer l'attention sur le fait que le *hadith* relatif au nombre des *fiqah* (sectes religieuses) provient d'une interprétation erronée d'une parole qui visait originairement tout autre chose et que cette mauvaise interprétation d'un ancien texte a fini par en altérer la forme primitive². Comme on n'a guère tenu compte de nos observations, il ne sera pas superflu de revenir à la charge avec de nouveaux arguments.

Et tout d'abord il ne faut pas perdre de vue que certains musulmans réfléchis ont eux-mêmes éprouvé des doutes sur l'authenticité de la tradition des *fiqah*, telle qu'elle est consignée dans les recueils sunnites. On peut citer à ce propos le célèbre théologien musulman Fakhr al-Dîn al-Râzî (mort en 606 de l'hégire) dans son Commentaire sur le Koran (sur. xxi, 33) : « L'authenticité de cette tradition, dit-il, a été attaquée et l'on a fait observer que si par les 72 sectes il faut entendre autant de divergences sur les dogmes fondamentaux des religions, il n'y en a pas une pareille quantité; que si, au contraire, il s'agit d'enseignements secondaires (dérivés de ces doctrines fondamentales, *al-furû'*), il y en a plus du double. D'ailleurs on trouve aussi des

¹) *Al-Bîrûnî wa'z-Zuhayrî*, 52, de Boulogne, 1279, III, p. 9 (3714 Noll).

²) *Beiträge zur Literaturgeschichte der Sûna und des muslimischen Fiqah* (Vienna, 1874), p. 9 (*Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe d. d. Akademie der Wissenschaften*, t. LXXVIII, p. 445).

versions qui rapportent le contraire du texte généralement admis : toutes (les sectes) obtiendront la béatitude ; une seule ira en enfer¹ ».

Quelle est maintenant la forme originelle du hadith et quelle est l'explication primitive, juste, du texte authentique, corrompu par la suite ? C'est ce que nous apprend la version qui se lit dans les deux recueils de *Boukhârî* et de *Muslim*. Dans le premier il y a : *Al-Imam had'a wa' aṭṭān² shu'batan waṣ-ṣayṭān shu'batan min-ul-ladai, c'est-à-dire* : la foi a soixante et quelques rameaux et la perversité est un rameau de la foi³. Dans le second le texte offre déjà plus de développements : « La foi, y lisons-nous, a soixante-dix et quelques (ou aussi : soixante et quelques) rameaux — dont le plus eminent est (la croyance) qu'il n'y a point de dieu en dehors d'Allah et dont le plus profond est l'enlèvement, hors du chemin, de ce qui est nuisible⁴ — et la perversité est un rameau de la foi⁵ ». Ainsi ce ne sont pas des sectes dont on établit le compte pour l'Islam, mais celui-ci est comparé à un tronc d'arbre dont partent, comme autant de rameaux, des doctrines et et des préceptes. Le tout ensemble constitue l'Islam complet. Chacune de ces doctrines, chacun de ces préceptes en particulier, est une *shu'bat*, un rameau de la religion. De même qu'il le langage religieux connaît des *shu'ab ul-imān*, ailleurs les défaillances de la piété sont qualifiées de « ramifications de l'impiété (*shu'ab min-ul-kufr*). L'hypocrisie, par exemple, est désignée en ces termes⁶ ; l'expression *shu'bat*, pl. *shu'ab*, se retrouve d'ailleurs avec le même sens dans des figures de langage analogues, appliquées à des phénomènes d'un tout autre domaine. Le poète Abū 'l-'Atāhiyya loue le khalife Hārūn al-Rashid de ce qu'il descend des Abassides, d'où partent les « rameaux de la bienfai-

1) *Maṣābiḥ ul-nabā*, VI, p. 102.

2) Une variante porte : *ṣiṭṭān waṣ-ṣayṭān*, c'est-à-dire quelques-uns et nuisibles-dix.

3) *Riṣālat des traditions muṣṭammas*, 64. L'éd. Krehl, I, p. 2.

4) *Aḥṣan ul-ṭibā ul-ḥabīb waṣ-ṣayṭān waṣ-ṣayṭān waṣ-ṣayṭān*.

5) *Sahih Muslim*, éd. de Cairo, 1287, I, p. 123. Le même texte aussi sous *Al-Nam' l-Sunnā*, II, p. 208 (Shahār, 1282).

6) *Al-Bayḍawī*, *enṭ-ṭarṭīb*, 7 (éd. Filadélie, II, p. 442, 2).

sance » (*sha'ab al-ihada*)¹. Un autre hadith est ainsi conçu : « Quiconque meurt sans avoir pris part à une guerre contre les infidèles ou sans avoir tout au moins désiré en son cœur de prendre part à une guerre de ce genre, meurt dans une sorte d'équivoque (par rapport à la sincérité de sa foi) ». « Et ailleurs : « Celui qui cherche dans les astres une connaissance quelconque s'est approprié une sorte (littéralement : un rameau) de magie ». Dans une autre tradition il y a une énumération des *sha'ab al-islam*, c'est-à-dire des diverses manifestations de l'endurance².

Voilà en quel sens il est parlé de sixante-dix et quelques *sha'ab al-ihada*. Dans une version parallèle de la même tradition, rapportée par Al-Tirmidhi³, au lieu de *sha'ab* il y a le mot *bab*, c'est-à-dire porte, partie, genre. La même forme de ce texte est citée par Al-Gazali⁴.

Le hadith ne dénote aucune tentative d'énumération de l'ensemble des *sha'ab al-ihada* : le nombre cité ne l'est évidemment que dans un sens hyperbolique, sans que l'auteur songe un instant à le justifier par un dénombrement détaillé. Or, c'est là ce que la théologie ultérieure a voulu compléter en essayant d'identifier chacun des « rameaux de la foi ». Le Koran, disant-ils, contient au complet les *sha'ab al-ihada*, ainsi que les 315 préceptes (*shara'i*) de l'Islam⁵. Les Mohamédiens ont fait à l'égard des *sha'ab* ce que les Juifs ont fait pour leurs 613 *mitzvot*. Le traité le plus célèbre de cette littérature particulière est celui d'Abu Bakr Ahmed al-Nejhaqi (mort en 458 de l'hégire), lequel a été développé par Abu Mahmud al-Makdisi (mort en 762 de l'hégire). Un autographe de l'auteur de cette dernière rédac-

1) *Ajani*, III, p. 263, 3.

2) *Abi Sa'ad*, I, p. 234.

3) *Ibid.*, II, p. 102, au bas.

4) *Al-Faḥḥ, Maḥab al-Faḥḥ* (Lucknow, 1891), I, p. 308, s. r. : *Saḥḥan* a. al-Makdisi.

5) *Ibid.*, II, p. 102.

6) *Maḥab al-ihada* (Le Caire, 1888), I, p. 111.

7) *Al-Sajidi, Maḥab al-Kur'an* (Le Caire, 1276), II, p. 121. Sur le dénombrement des préceptes mohamédiens, voir mes observations dans le *Wiesner-Litischke für die Kunde des Morgenlands*, 1889, p. 78.

tion se trouve dans la riche collection de manuscrits de M. le comte de Landberg¹.

III.

Le *hadith* sur les « rivaux de la foi » est devenu ainsi, par suite d'une fautive interprétation, le *hadith* des « sectes de l'Islam ». La méconnaissance de la véritable signification du terme « *shu'ab* » a permis de lui substituer facilement l'expression synonyme *fiqh* (pl. *fiqah*) et dès lors il était tout naturel de songer à des « sectes de l'Islam ». Avec le temps on a remplacé cette expression elle-même par le mot *milah* (pl. *milah*) qui désigne d'une façon encore plus claire la « secte ». Une fois ce changement opéré, le développement ultérieur de la tradition s'ensuivait aisément ; on compara le nombre des sectes de l'Islam avec celui des *fiqh* d'autres confessions religieuses. Quelques recueils, par exemple ceux de Al-Nasâ'i et de Al-Tirmidhi et peut-être encore d'autres, contiennent les deux formes de la tradition, l'ancienne et celle qui est issue de la mauvaise interprétation de la première. Cela provient de la nature éclectique de ces recueils. Aucun siècle les deux versions existaient concurremment et toutes deux ont été recueillies sans distinction. Mais il est incontestable que la forme la plus récente s'est beaucoup plus répandue, non seulement dans le monde littéraire, mais même dans les cercles populaires. A son tour elle a donné naissance à de nouvelles ramifications. A côté de la version générale qui présente une statistique des sectes des trois religions monothéistes, il y a des variantes qui ont servi de points d'attache à des *hadith* polémiques dirigés contre des sectes prosrites au sein de l'Islam lui-même. Déjà dans une dissertation antérieure j'ai signalé un passage qui rentre dans cette catégorie et où l'on fait lancer les Shîtes par Ali en personne, la principale autorité de leur confession : « Ce peuple, lui fait-on dire en parlant du peuple

¹) Voir un mémoire intitulé : Dr K. E. Sylander's *Spätschickschrift hebräisch hebraisch* (Leipzig, 1922), p. 17.

mohamétan, ce peuple se divisera en 73-sectes (*fiqah*), dont la pire est celle qui fonde sa confession sur l'amour pour nous et qui, en agissant de la sorte, viole notre commandement » (*sharrabihi min fantahili habbani wa-jafadiki amman*). On se représente aisément avec quel empressement les Sunnites ont fait usage de cette arme apocryphe dans la polémique contre leurs adversaires hérétiques.

La tradition relative aux sectes a donné naissance encore à un autre *hadith*, dirigé cette fois contre la tendance spéculative qui prévalut dès le 1^{er} siècle dans la jurisprudence mohamétane et qui était repoussée avec horreur par les traditionnistes conservateurs¹. On considère généralement comme la principale autorité de cette école Abû Hanîfa. L'auteur de toute une série de dires traditionnels, Suweïd b. Sa'îd, originaire d'Ambâr, établi à Médine, mort en 246 à l'âge de cent ans et qui, dans sa jeunesse, avait encore entendu Malik ibn Anas en sorte que, malgré beaucoup d'assertions douteuses, il est encore admis comme autorité par Muslim, mit en circulation la parole suivante du Prophète : « Cette communauté se scindera en soixante-dix et quelques sectes (*sh'ar*) ; la pire est celle des gens qui avec des opinions arbitraires établissent des analogies et qui présentent comme permis (ce qui est défendu) (*sharrabihi fikâtihi kauman jâiziduna-e-ca'ja yastahillûna*)². Le fait que le Prophète s'attaque à une méthode qui ne prévalut dans l'École qu'au 1^{er} siècle, ne saurait avoir choqué de pieux mohamétans³. En sa qualité de prophète, en effet, il a prévu le développement théologique de l'Islam, grâce à la même omniscience qui lui dévoilait les destinées politiques du peuple fidèle. Il y a une foule de sentences où il parle des Shîtes, des Charigites etc., comme le ferait un de leurs contemporains. Un *hadith* dont nous avons des variantes à la douzaine dit : « Les Kadarites sont les Magas de cette communauté. » A propos de la tendance murgitique, on lui fait dire :

1) Voir de plus amples détails dans nos *Zâkirât*, p. 7-93, 103-99.

2) *Musnad al-Bîhâq*, I, p. 394.

3) *Muslimwissenschaftliche Studien*, II, p. 140.

« Chaque confession religieuse a ses juifs ; les juifs de cette confession (c'est-à-dire de la confession mohammayane) sont les Murjites [*ihkullî ummati Jahād wajahād hādihî-l-ummati al-murjî'a*]¹. Ainsi la tradition relative aux *fi'kas* pouvant facilement servir de point d'attache à divers jugements sur certaines tentances ou certaines doctrines.

Baku-Petro.

Dr J. GOLDBERG.

¹ *MS. al-Qiblati*, I, p. 379.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

CHEZ LA

RELIGION ROMAINE

ANNÉE 1891 *

En tête du dernier *Bulletin archéologique* * nous annoncions un périodique nouveau, destiné à rendre à nos études les plus grands services. C'est par une indication du même genre que nous commençons encore aujourd'hui. Il ne s'agit plus cette fois d'une revue mais d'un livre, d'un *Guide à travers les collections publiques d'antiquités classiques à Rome* ¹. Il est dû à M. Helbig que ses nombreux travaux dans le domaine de l'archéologie étrusque ou romaine, et un séjour de près de trente années à Rome, ont préparé mieux que personne à une pareille tâche. La science de l'antiquité, depuis moins d'un demi-siècle, s'est sur lui-même des questions presque complètement transformée. Les découvertes de tout genre qui ont eu lieu sur le sol même de l'Italie, mais surtout en Grèce et en Orient, ont modifié beaucoup des opinions reçues et conduit les modernes à des conclusions qui eussent fort surpris leurs devanciers. C'est peut-être l'archéologie figurée qui a été, de ce fait, la plus bouleversée. Le nouvel ou-

1) Cf. les publications suivantes publiées en 1891 : *Notizie degli Scavi di antichità monumentali alla R. Accademia dei Lincei*; *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei*; *Bollettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mittheilungen des Kaiserlich-deutschen archäologischen Instituts, römische Abteilung*; *Mémoires d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*.

2) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 81.

3) W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Alterthümer in Rom*, 2. vol., n. 12, Leipzig, Baudouin, 1891.

trage de M. Hellig, résumant les résultats acquis, appartenant aussi le fruit d'études personnelles à propos des merveilleuses collections romaines, marque une époque dans l'enquête des savants, s'il ne peut la clore tout-à-fait. L'auteur fait appel à toutes les comparaisons et invoque tous les monuments, statues, bas-reliefs, vases peints, monnaies, pierres gravées, pour établir avec plus de certitude l'identité des objets qu'il examine. Grâce à ce travail minutieux, qui souvent aussi s'inspire des bons ouvrages antérieurs, le public lettré, non plus seulement les érudits, aura pour le conduire à travers les collections de Rome un cicerone vraiment compétent. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir signalé ces deux volumes. Si les œuvres de l'art traduisent les sentiments, les idées morales et religieuses des peuples, un livre comme celui de M. Hellig doit rendre des services non pas aux seuls archéologues ou amis des arts, mais à tous ceux qui sont curieux des religions antiques. Il importait donc de lui consacrer au moins quelques lignes dans ce Bulletin, sans entrer toutefois dans un examen détaillé. Indiquons aux personnes que le sujet pourrait intéresser, l'article récent¹ où M. Gellroy fait ressortir les mérites du nouveau guide. Une traduction française est annoncée. Elle ne tardera pas à paraître. M. J. Toutain, ancien membre de l'École de Rome, en est l'auteur.

I.

Nos lecteurs connaissent déjà par les quelques lignes que nous lui avons consacrées l'année dernière² l'importante inscription extraite des bords du Tibre et relative aux *Indi saculares*. Nous attendions pour en parler avec quelque détail que les archéologues romains nous eussent fourni des renseignements précis. Les renseignements sont venus, mais ce n'est pas les Romains qui nous les donnent. Le Ministère de l'Instruction publique a eu bien

1) *Berue des Deux-Mondes*, 1^{re} avril 1892, p. 585-611.

2) *Berue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 63.

faire en confiant le soin de commenter le document à M. Mommsen. Il ne manquait sans doute pas à Rome d'épigraphistes capables de se tirer avec honneur d'un travail de ce genre; et la décision du Ministère ne les aura peut-être qu'à moitié satisfaits. Pour nous du moins, l'important était de posséder de ce texte une interprétation complète et autorisée. Nous l'avons dès aujourd'hui. D'autre part, M. Boissier reprenant la question à son tour, et s'inspirant du mémoire de M. Mommsen, auquel il ajoute ses conjectures personnelles, vient de faire connaître au public français toute la valeur de la récente découverte. Là où ces deux maîtres ont passé, il serait difficile de rien trouver à glaner. Nous nous bornons donc à resumer leurs travaux aussi brièvement que possible : on vaudra bien s'y reporter pour les développements. (*Monumenti antichi... dei Lincei*, 1891, 3^e fasc., p. 601 sqq. : *Rev. des Deux-Mondes*, 1^{er} mars 1892, p. 72-93).

Au mois de septembre 1890, en démolissant, à 7 mètres sous terre, un vieux mur construit avec des matériaux provenant d'édifices antérieurs, les ouvriers rencontrèrent plusieurs plaques de marbre, couvertes de caractères épigraphiques. C'étaient les premiers fragments d'un texte relatif aux jeux séculaires célébrés par Auguste. Peu à peu d'autres débris furent dégagés en grand nombre, et lorsqu'on essaya de les classer, on s'aperçut que tous ne se rapportaient pas au même objet. Tandis que huit d'entre eux, les plus considérables, concernent les jeux d'Auguste, le reste, cent cinq fragments, dont la suite est très difficile, parfois même impossible à déterminer, a trait aux fêtes du même genre données par Septime-Sévère en l'année 204. L'état de cette dernière inscription nous empêche d'en tirer autre chose que de vagues indices. Il en va tout autrement de la précédente. La dimension des morceaux en permet le raccord sans trop de peine, et si l'on remet à leur place quelques autres débris retrouvés au xvi^e siècle, et conservés au Musée du Vatican, on obtient ainsi sur 3^m,02 de hauteur et 1^m,12 de largeur, 168 lignes d'écriture assez line mais très distincte. L'étude en est des plus instructives. — Fût-il complet, ce marbre ne nous rendrait pas tout le monument consacré à la mémoire des jeux séculaires d'Auguste. Un des frag-

ments conservés nous apprennent que sur la proposition de C. Silanus, un des consuls en charge, un sénatus-consulte fut rendu, qui ordonna de perpétuer la coutume des fêtes. On devait graver sur le bronze et le marbre, au lieu même où elles furent célébrées, le procès-verbal de toutes les cérémonies religieuses et des réjouissances populaires. Le bronze a disparu, comme il est naturel. Cette perte néanmoins est peu sensible, car les deux inscriptions ne devaient que se répéter textuellement. Ce qui subsiste suffit pour donner plus de clarté aux témoignages que nous possédons déjà sur la question, en particulier, au *Carmina seculare* d'Horace.

Dans son testament, Auguste nous raconte que sous le consulat de C. Furnius et de C. Silanus, le collège des quindecimvirs lui décerna en même temps qu'à Agrippa la présidence des jeux séculaires. C'est donc en l'année 737 (47 av. J.-C.) que fut célébrée la solennité. A dire vrai, la date était assez arbitrairement choisie. Il est probable que cette grande fête avait eu lieu pour la dernière fois en 695 de Rome; on convint du moins assez généralement de cette date. L'année 795 aurait dû par conséquent la voir revenir. Mais la rivalité sanglante entre César et Pompée, et les luttes qui suivirent pendant vingt années jusqu'à Actium, empêchèrent qu'on rendit alors aux dieux les honneurs accoutumés. La tradition cependant n'était pas oubliée et dès que la paix eut été rétablie, on songea à la faire revivre. Une difficulté se présentait d'abord qu'il fallait écarter. Comment fixer la date des jeux futurs, puisque la date véritable en était depuis longtemps passée? Un oracle sibyllin que Zosime nous a conservé servit à convaincre les moins crédules. Interprété par le complaisant jurisconsulte, Ateius Capito, il apprit aux Romains que la *seculum* comprenait cent dix années au lieu de cent, et d'autre part que les derniers jeux dataient de 628 et non de 695. Suivant ce principe, on remontait pour les âges antérieurs à 519, 409 et 298, où ce mode de supplication fut établi à Rome, à la suite de présages effrayants, qui annonçaient les plus grandes calamités. Les Romains, qui se plaisaient fort aux pompes du culte et aux spectacles, ne durent pas opposer une forte résistance aux argu-

ments de Capitan, si conformes d'ailleurs à la volonté d'Auguste :

Cependant ce calcul nous conduit à 738 et la fête se donna un an plus tôt. Pour rendre compte d'une pareille anomalie, M. Mommsen suppose qu'Auguste pressé de partir en Gaule, prit le parti d'anticiper. Mais M. Boissier répond que l'empereur ne partit pas en Gaule avant le milieu de 738; et il propose une autre explication qui paraît très-satisfaisante. En 727, lorsque le prince remit au sénat et au peuple les pouvoirs extraordinaires dont il avait été revêtu jusqu'alors, et qu'il reçut de la reconnaissance des sénateurs le titre glorieux d'Auguste, il avait encore conservé, pour les défendre et les administrer pendant dix ans, la moitié des provinces, celles qui formaient les frontières de l'empire. Lorsque le terme fixé fut échu et qu'on renouvela au prince ses pouvoirs, il est naturel que des réjouissances publiques aient été célébrées. De là vient, d'après Dion Cassius, que les empereurs prirent l'habitude de fêter la dixième année de leur règne, comme le début d'une période nouvelle. « Je crois donc, ajoute M. Boissier, qu'on peut considérer les jeux séculaires d'Auguste comme la première de nos fêtes décennales (*Decennalia*) qui ont été jusqu'à la fin les plus grandes solennités de l'empire. »

Rien ne manqua pour que l'éclat de cet anniversaire surpassât tout ce qu'on avait vu jusqu'alors. Les quindécenvirs (*quindecimviri sacris faciundis*), gardiens des oracles sibyllins et qui avaient la charge des jeux en question, désignèrent, nous l'avons vu, Auguste et Agrippa, tous deux membres du collège, pour tout organiser. Le choix des deux premiers personnages de l'État indiquait déjà avec quel éclat les jeux allaient être donnés. Tout d'abord l'empereur en fit annoncer la date de toutes parts. Des hérauts parcoururent la ville et l'Italie pour inviter les habitants à s'y rendre en foule. C'était en effet une occasion unique de voir une série de pompes religieuses que « *non ultra quam semel ulli mortalium spectare licet*, »

En outre, par une lettre dont une partie nous est parvenue, Auguste demandait aux quindécenvirs de veiller à ce que le peuple fût exactement informé de tout ce qui devait se passer.

pour que le programme fût exécuté sans encombre. Les quindécenvirs s'empresèrent de se conformer au vœu de leur puissant collègue. Et nous possédons les décrets publiés à cette occasion par le collège; et destinés à faire connaître au public l'ordre et la durée des fêtes. D'autre part, afin que personne ne fût empêché d'y prendre part, le sénat lui-même suspendit l'effet de la loi Julia, rendue l'année précédente, et qui interdisait aux célibataires d'assister aux jeux publics; en même temps, il abrogea la durée du deuil des femmes, et permit aux matrones d'abandonner pour la circonstance, et avant l'époque légale, leurs vêtements funéraires. Ces actes des pouvoirs publics se passent de commentaire. Cette dérogation aux lois ne pouvait avoir lieu que dans des circonstances et pour des motifs exceptionnellement graves.

Il convenait avant tout que la cité fût purifiée. Rien de souillé ne doit s'offrir aux regards des dieux pendant ces journées saintes; leurs faveurs se détourneraient du peuple romain. A ces préliminaires fut employée la fin du mois de mai. Les 20, 27 et 28, tous les citoyens, avec leur famille, se présentent aux quindécenvirs, au Capitole et dans le temple d'Apollon Palatin, et reçoivent d'eux des torches, du soufre et du bitume. Ils s'en servent pour chasser toute impureté, par le feu et la fumée, loin d'eux, de leur maison et de tous ceux qui l'habitent. Après quoi, les 29, 30 et 31, ils apportent aux mêmes quindécenvirs, aux endroits déjà indiqués, ou encore au temple de Diane sur l'Aventin, les prémices des récoltes nouvelles, orges, blé, fèves. Quand cet échange des objets de purification (*suffimenta, purgantia*) et des produits de la terre (*fruges*) est terminé, on arrive à la fête proprement dite. Elle est inaugurée dans la nuit du 31 mai au 1^{er} juin.

C'est un signe particulier des jeux séculaires que ces cérémonies nocturnes. Les Romains, bien différents des Grecs à cet égard, ne les ont jamais aimées. Ils invoquaient les dieux au grand jour, et se réjouissaient aussi à la lumière du soleil. On faisait exception néanmoins pour les divinités souterraines. Tel était précisément le cas qui nous occupe. Établie pour désarmer

la colère des dieux irrités, les jeux séculaires avaient un caractère funèbre. On y invoquait *Dés Pater*, le Pluton des Grecs ; on y sacrifiait des victimes de couleur sombre. Auguste toujours amoureux de ne pas paraître innover, tandis qu'il modifiait profondément toutes choses, prit soin de suivre les anciens usages ; et, s'il institua de toutes pièces les solennités du jour, dans toute la partie nocturne on peut dire qu'il eut à cœur de ne pas trop s'écarter de la tradition. Toutefois, moins servile imitateur du passé, moins formaliste que ne l'étaient en général les Romains, il associa les coutumes religieuses étrangères à ces pompes auxquelles il conviait tout l'univers. *Dés Pater* et *Proserpine* furent remplacés par les *Parques*, sous leur nom grec ; de *Mores* (*Μοῖραι*) ; et la première nuit, Auguste et Agrippa immolèrent à chacune d'elles trois brebis et tenis chèvres. La nuit suivante on offrit à *Ithya* (*Ἰθάνα*), appellation grecque de Lucine, des gâteaux de diverses sortes, des *liba*, des *poponea*, des *photon*, mélange de fromage, de persil et de miel. *Ithya* habite, elle aussi, aux enfers, quoique déesse de la fécondation et de la naissance. La dernière nuit fut consacrée à la Terre (*Terra mater*), pour qui on égarra une truie pleine.

M. Doissier voit dans le choix de ces divinités un reflet des préoccupations secrètes d'Auguste. « Ce sont celles du monde souterrain, ce grand laboratoire de la vie universelle, où tout germe et d'où tout sort ; il veut les prier d'être favorables à la race romaine et de lui rendre l'abondance et la fécondité qu'elle semble près de perdre. » Et d'autre part, comme les divinités des deux premières nuits sont invoquées sous leur nom grec, et que les sacrifices, au dire des documents officiels, furent accomplis selon le rite grec, *archaïs rite*, M. Mommsen voit dans ces faits une idée politique. Il y aurait là, d'après lui, un effort pour rendre ces fêtes internationales, et une tendance vers la réunion de tout l'univers dans un seul peuple, n'ayant qu'une religion, et jouissant des mêmes droits sous la suprématie de Roma. Ce qui fut la pensée continuelle de l'empire, serait pour ainsi dire en germe dans la décision prise par Auguste en cette circonstance.

Sans contester nullement la justesse de ces observations, on ne peut méconnaître cependant tout ce que l'empereur conserva des habitudes antérieures dans ces cérémonies : l'heure à laquelle on les célébre, la nature des déesses à qui l'on adresse des supplications et qui toutes appartiennent au monde souterrain, enfin l'endroit même où ont lieu les cérémonies. On le désignait sous le nom de *Terentium*. Il était dans la partie du champ de Mars dite *Campus ignifer*, parce qu'une légende rapportait que le feu y était jadis sorti du sol. Par une heureuse coïncidence, l'emplacement de ce *Terentium*, jusqu'à présent inconnu, vient d'être déterminé d'une façon très précise, au moment où on retrouvait les fragments de l'inscription qui nous occupe. M. Lanciani l'a découvert entre la Chiesa Nuova et le palais Strozzi-Cesarini, sous le *corso* Vittorio-Emmanuel. Un autel de grandes dimensions, élevé sur trois degrés au moins, en était la partie principale. Trois escalates l'entouraient percées de nombreuses ouvertures. Quelques débris de la décoration en marbre rencontrés par les ouvriers prouvent que ce monument vénérable devait être richement orné. Un assez large canal (*Euripus*), qui drainait de nombreuses sources, servait à l'écoulement des eaux. Le *Terentium* ainsi déterminé est à égale distance du palais Gouli, sur la via Giulia, où furent trouvés au xvi^e siècle plusieurs morceaux de notre texte, et du point d'où viennent d'être exhumés les nouveaux fragments. Il semble donc probable que l'inscription était placée en cet endroit, où se passaient les solennités des trois nuits et qui était véritablement le lieu consacré des jeux séculaires (*Monum. ant.,... dei Lincei*, 1894, p. 540-545).

Les sacrifices ne suffisaient pas pour occuper la nuit tout entière. Aussi à partir de minuit environ offrait-on au peuple une fête d'un autre genre. Des théâtres en plein vent, espèces d'estrades élevées à la hâte, se dressaient au bord du Tibre. Point de sièges, point de gradins : suivant un vieil usage de la Rome républicaine les spectateurs restent debout, tandis que sous leurs yeux défilent, sans interruption sensible, pendant deux nuits et deux jours de suite des pièces de toute sorte, mimes, comédies, tragédies, etc..

Les Romains, friands de représentations théâtrales, devaient se délecter à ce spectacle varié qu'on peut quitter, pour y revenir quelque temps après, avec la certitude d'avoir toujours du nouveau. La foule se pressait autour de ces théâtres improvisés. A la lumière des torches, qui laissaient sans doute sur la vaste étendue de ce terrain plus d'une partie sombre, cette multitude si diverse, s'agitant dans un désordre qu'on se représente aisément, offrait le coup d'œil le plus pittoresque.

Si l'empereur, malgré les quelques modifications que nous avons signalées, pouvait en somme se vanter à bon droit d'avoir donné les fêtes de la nuit à l'exemple des anciens (*more exemplorum antiquorum*), il n'en était pas de même pour celles du jour. Ici tout est renouvelé. Le caractère funèbre des antiques cérémonies a disparu, et ce sont les divinités du ciel qui président au triomphe. *Jupiter optimus maximus*, le dieu qui du haut du Capitole domine toute la cité, reçoit le premier sacrifice : on lui égorge un bœuf blanc. *Jean regien*, compagne de Jupiter au Capitole, voit immoler une vache en son honneur, pendant la seconde journée. Enfin pour la troisième, on se transporte au Palatin, et, dans le temple d'Apolon qu'Auguste vient de bâtir, l'empereur assisté d'Agrippa présente des gâteaux sacrés au dieu qui lui a procuré la victoire d'Actium, et dont il a fait depuis son protecteur spécial¹.

D'autres cérémonies s'accomplissent encore dans l'intervalle de ces trois grandes applications. Cent dix matrones, en nombre égal aux années du *saeculum*, mariées, âgées d'au moins vingt-cinq ans, offrent des sellisternes (*sellisternae*) à Junon et à Diane. Ces repas sacrés, que la plate donnait aux dieux, ne différaient en rien des lectisternes, si ce n'est que les déesses étaient assises sur des sièges et non étendues sur des couchés. Les Romains prélaient ainsi à leurs divinités leurs propres habitudes; ils auraient cru les offenser en agissant autrement. — Voici un échantillon des prières que les matrones adressaient à Junon pendant ces festins. Nous la donnons d'après la traduction très fidèle de M. Boissier :

« Junon reine, tu sais ce qu'il y a de plus utile pour le peuple

(1) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1881, p. 37.

romain des Quirites. Nous, les pères de famille, les épouses, prosternées à tes pieds, nous te prions, et te supplions de faire que l'empire et la majesté du peuple romain des Quirites s'accroissent, de protéger toujours le nom latin, d'accorder au peuple romain des Quirites le salut, la victoire et la santé, de favoriser le peuple romain des Quirites et les légions du peuple romain des Quirites, de garder de toute atteinte la république du peuple romain des Quirites, d'être propice et secourable au peuple romain des Quirites, aux quindécenvirs, à nous, à nos maisons, à nos familles. Voilà ce que les cent dix mères de famille et épouses, choisies par le peuple romain des Quirites, nous te demandons à genoux. » Dans ces prières monothèques, on les mêmes mots reviennent sans cesse, et qui ressemblent assez, on l'a depuis longtemps remarqué, à des litanies, on reconnaît l'esprit formaliste de la religion romaine, qui maintenait intactes les anciennes pratiques et ne savait pas renouveler l'expression de sa vénération. Les prières adressées aux Moors, à Jupiter, à Hithya, à Terra Mater, à Apollon, etc... sont conçues tout à fait sur le même type, et ne varient guère que dans la première partie qui contient le nom de la divinité.

Cependant il y a une exception à cet usage rigoureusement conservateur, les Jeux séculaires nous la fournissent. Le dernier jour, vingt-sept jeunes gens et vingt-sept jeunes filles, choisis parmi les meilleures familles, et qui avaient encore leurs pères et leurs mères, chantaient un hymne qui résumait toutes les solennités auxquelles le peuple venait d'assister. Imitant le sénat, qui, pendant la seconde guerre punique, pour remercier les dieux d'une façon éclatante de la défaite d'Hannibal, avait chargé Livius Andronicus de composer en vers une prière nouvelle, Auguste, afin de donner lui aussi plus de lustre à la fête, prit Horace d'écrire un chant pour la circonstance. Notre inscription dit expressément : *Carmen composuit Q. Horatius Flaccus*. C'est l'épode que nous appelons le *Carmen saeculare*.

Plus d'une fois déjà l'empereur avait demandé à son poète de chanter ses exploits ou ses réformes, et cette poésie officielle n'avait pas toujours heureusement inspiré la lyre d'Horace. Elle

était plus à l'aise dans les œuvres légères où la fantaisie s'ébat en liberté. Les grands sujets n'étaient nullement son fait. On peut donc se figurer l'embarras du poète pour satisfaire le désir de l'empereur, qu'il n'était pas mécontenter. Il semble même avoir accablé la difficulté, ou peut-être n'est-ce qu'une habileté de sa part, en en renfermant dans le cadre étroit du programme des fêtes. Son chant ressemble beaucoup à une traduction publique du *commentarium ludorum-circularium*, tel que l'inscription nouvelle nous l'a rendu. Les dieux invoqués, les sacrifices, les cérémonies expiatoires; tout l'ordre des jeux est rappelé. Après ce que nous en avons dit, le lecteur pourra se convaincre facilement, en revoyant le texte lui-même, que l'inscription commente le poème, et, pourtant, que le poème permet de suppléer aux lacunes de l'inscription. Une particularité cependant a frappé M. Mommsen. Le nom de Jupiter ne vient qu'à la fin tout à fait du *Carminen saeculare*; mais vers le milieu on rappelle les bœufs blancs immolés devant son temple. M. Mommsen en conclurait volontiers que le cortège se formait au Palatin et y entonnait devant le sanctuaire d'Apollon les vers où il est nommé :

*Pœbes, cœlestisque pater Iovis,
Cœlestem suum deum, cœlesti
Sæper et omni, date quæ precor
Tempus omni.*

Puis au lieu de poursuivre leur chant sur place, comme on le pensait jusqu'à présent, les jeunes gens et les jeunes filles se mettant en route, descendaient la pente du Palatin, longeaient le Forum, gravissaient le Clivus Capitolinus et se trouvaient devant le temple de Jupiter, pour s'écrier :

*Hi, probus mores dedit, iuventutem;
Hi, sociabile placidæ quietem,
Similiæ genti datus omnis proleaque
Et decem annis !*

On comprenait, sans qu'il fût besoin de nommer aucun dieu, à qui s'adressait l'invocation, et Jupiter ainsi que Junon étaient

présents à tous les esprits en même temps qu'à tous les yeux. L'hymne s'achevait devant le temple du Capitole. La supposition n'a rien que de vraisemblable; et dans une solennité où tous les grands dieux de Rome recevaient les hommages du peuple, on comprend fort bien que le cortège ait été les saluer tour à tour. Cependant il ne faut pas abuser d'un argument comme celui que produit M. Mommsen. A pousser plus loin ce raisonnement, quelques-uns iraient jusqu'à avancer que la procession rebrous-sait ensuite chemin et retournait au Palatin achever son chant, car il se termine sur les mêmes noms d'Apollon et de Diane que nous avons entendus au début :

*Hæc Jovis nostri deæque cunctæ
Spem hominum portantes domum repositæ,
Ducunt et Phœbæ phœbus et Diana
Ducere iuvant.*

Ici se terminaient les fêtes officielles; mais le programme des réjouissances était loin d'être épuisé. A peine laisse-t-on au peuple une journée de repos (le 4 juin), et aussitôt commencent d'autres jeux, les *ludi horatiani*, ainsi appelés parce qu'ils sont offerts par les magistrats, en remerciements des honneurs dont on les a revêtus. Le théâtre improvisé du champ de Mars, l'immense théâtre de Pompée, celui de Marcellus qui ne sera inauguré que l'année suivante, tout est envahi, partout des représentations variées attirent la foule, du 5 au 11 juin. Enfin des chasses et des courses de chars, présidées par Agrippa, terminent la seconde partie des fêtes.

Auguste d'abord, et à sa suite les autres magistrats, avaient donc pris soin que rien ne manquât à ces solennités. Et l'on ne saurait s'empêcher d'être frappé du caractère de grandeur qu'elles présentent, surtout pendant les *ludi sæculares* proprement dits. Mais une autre impression se dégage, dont on ne peut se défendre, et M. Heissler paraît la résumer très exactement lorsqu'il dit :
« Il nous semble que tout le monde, aussi bien le prince que les spectateurs, devait être à bout de forces. Songeons que, depuis les purifications jusqu'aux courses de chars, les fêtes s'étaient suc-

côté sans repos, et qu'elles avaient dure dix-huit jours pleins, dix-huit jours, pendant lesquels pas un moment ne fut perdu pour la curiosité ou le plaisir. — N'oublions pas cependant que les jeux ne devaient pas revenir, on le croyait du moins, avant cent dix ans. Aucun de ceux qui venaient d'Ëy prendre part ne les reverrait, et chacun désirait en emporter un souvenir durable. Pareil luxe de réjouissances ne se fit pas compris pour des jeux destinés à être célébrés à brève échéance.

Le souvenir d'Horace, les changements introduits par Auguste dans le programme traditionnel, donnent un intérêt tout particulier aux *ludi saeculares* de 737. Les suivants, et parmi eux ceux de 204 après J.-C., n'excitent pas la même curiosité. A cette date en effet, on n'a plus l'ardeur d'Auguste pour renouer la culture en même temps que les institutions civiles. Et d'autre part le temps n'est pas encore arrivé où le paganisme aux abois essayera, pour résister aux progrès du christianisme, de rendre aux cérémonies leur lustre d'autan. La fin du *iv* siècle et le début du *v* ne se distinguent pas par de grandes manifestations religieuses, du côté des païens. Ces considérations sont de nature à diminuer nos regrets à propos du triste état où nous est parvenu le texte relatif à Septime-Sévère. Après de patientes tentatives, on a réussi à déterminer à peu près les diverses parties dont il se compose, sans pouvoir établir une restitution suivie, comme pour la première inscription. Il nous suffira donc d'indiquer en quelques mots le contenu de chaque groupe de fragments.

Le début formé de soixante-trois morceaux réunis donne la *prescriptio* du document, avec la date de 204. Suivent les négociations des quindécenvirs avec le sénat, une lettre de l'empereur pour fixer l'époque des jeux, et les résolutions prises par le collège. Ailleurs sont indiqués les préliminaires de la fête et une assemblée tenue au Palatin, en novembre 203. Des fragments d'un édit impérial de février ou mars 204, et de lettres impériales on sont déterminés les jours de certaines cérémonies et nommés les présidents de la solennité; l'édit adressé au peuple, le récit des fêtes et les prières adressées aux dieux; telles sont en outre les principales parties de cette inscription si mutilée. Par ce qui peut

être clairement distingué, on voit que l'ordre des matières ne diffère pas d'une manière sensible de ce que nous avons relevé dans le *commentarium* de 737.

Avant de quitter le champ de Mars, nous mentionnerons deux édifices importants de l'époque d'Auguste dont M. Lanciani a pu déterminer l'emplacement dans la même région que le *Tacentum*. En creusant un égout, *vicolo del Molone*, vis-à-vis de S. Andrea della Valle, on a dégagé un chapiteau énorme, qu'on n'aurait pu extraire sans danger pour les maisons voisines. Cette particularité est digne de remarque. En effet, au dire des précédents topographes, trois autres chapiteaux, eux aussi de proportions colossales, ont été rencontrés près de ce même endroit. Ce sont les plus grands qu'on ait jamais exhumés à Rome. Voilà donc un groupe de chapiteaux trouvés les uns près des autres, sur une étendue de 100 mètres au moins, ayant tous comme signe distinctif leurs dimensions surprenantes, et qui doivent par conséquent appartenir à un seul monument. M. Lanciani a pensé aussitôt au *porticus Romæ Etruscæ*. Un texte d'Ammien Marcellin nous apprend qu'il était grand, voisin des thermes d'Agrippa, et déjà ancien au IV^e siècle, si bien qu'il dut être réparé sous Valentinien et Gratien, en 374. Ces diverses indications concordent avec l'attribution proposée. Le nom du portique s'explique par la proximité du temple de *Romæ Etruscæ*, le dieu qui à l'origine amenait à maturité les fruits de la terre, et qui, plus tard, passa pour conduire à l'homme fin toutes les entreprises des hommes. Il est très vraisemblable, dit M. Lanciani, en s'appuyant sur les relevés de Sacri, un de ses prédécesseurs, que ce sanctuaire s'élevait près du lieu où est le plus récent des quatre chapiteaux, à S. Maria in Montorone. On y a vu, il y a quarante ans, un solide mur de péperin, dont la construction dénote un travail de la bonne époque. Malgré les probabilités en faveur de cette hypothèse, quelques fouilles seraient utiles pour que la certitude devint complète au sujet de la situation du temple (*Bull. comm.*, p. 224 sqq.).

Depuis l'heureuse trouvaille relative aux jeux séculaires, l'archéologie a quelque peu chômé à Rome, je veux dire les fouilles

et les découvertes, par les études de cabinet se poursuivent toujours avec la même ardeur. Et le domaine pacifique de l'érudition subit le contre-coup des difficultés politiques et financières auxquelles sont en proie l'Italie et sa capitale. Souhaitons qu'elles soient bientôt apaisées et que l'ère des recherches fécondes recommence sans retard. Il nous tarde en effet de voir repris les travaux du Forum d'Auguste dont nous avons signalé l'importance¹ et qui demeurent interrompus. On a, il est vrai, entrepris, comme intermède, de retourner le sol dans le jardin de l'ancien couvent des SS. Cosme et Damien; derrière le *templum Sacrae Urbis*. A cette place en effet ont été trouvés le jour la plupart des fragments du fameux plan de Rome de Septime-Sévère. Une certaine de morceaux cependant proviennent des bords du Tibre, près du palais Farnèse. Mais cette émigration est toute moderne, et il y a lieu de croire que le reste, s'il subsiste encore, doit être enfoui sous terre, à côté du temple même, sur les murs duquel le plan était fixé dans l'antiquité. Les profondes tranchées qu'il faut creuser pour atteindre le sol de la vieille Rome rendent l'entreprise assez dangereuse. Mille précautions sont nécessaires, et l'on n'avance qu'à pas lents. Aux dernières nouvelles, treize débris de marbre de médiocre importance étaient retirés des débris (Not. d. Scav., p. 424 sqq. et 462 sq.).

Les inscriptions votives n'ont pas manqué pendant ces derniers temps. Dans les nouveaux quartiers qui avoisinent la gare, via Emanuele-Filiberto, on ressuscitait, il y a six ans, la caserne des *equites singulares*. Un bon nombre des textes retrouvés à cette place sont des dédicaces à diverses divinités. Celles qui ont reparu l'année passée sont du même ordre. Voici un cippe de marbre en l'honneur d'Apollon, offert en 158 par un soldat qui avait fini son temps. Un centurion en consacra un autre à Jupiter, Junon et Hercule, qu'il appelle dans son dialecte german *Herthens*. Les trois dieux portent l'épithète de *campestres*. Elle est inusitée pour Jupiter et Junon. Quant à Hercule, défenseur des hommes contre les fléaux de tout genre, et par conséquent protecteur en particu-

¹ Il. Revue de l'Hist. des Rel., t. XXIV, (189), p. 12.

litt des biens de la terre, on le connaît déjà sous les noms de rés-tent et de *camparius*, et il est en plusieurs endroits associé à Silvain. C'est à ce dernier qu'un groupe d'épîtres, prenant son congé en 145, a dédié une belle inscription avec l'image du dieu au centre (*Not. d. Scavi*, p. 126 sqq.; *Bull. comm.*, p. 284 sqq.). La réunion d'Hercule et de Silvain nous serait prouvée, à défaut d'autres témoignages, par un texte qu'on a déterré sur le *mole del Re*, nouveau boulevard qui va du Tibre à la gare du Trionfatore (*Not. d. Scavi*, p. 232). Enfin, ces mêmes dieux figuraient encore deux fois, mais séparément, dans les comptes rendus archéologiques de 1894.

Une base de marbre de la via Palestro, au Quirinal, porte ces simples mots : *Arminius Fiodicionus* «(r) *et* *clarissimus*, *costrudi* *suo*». Sur chaque face latérale est sculpté un chien et ce symbole rapproché de la déesse fait aussitôt penser à Silvain, dont la statue devait être élevée sur la base en question. Son nom se lisait sans doute sur la plinthe même de la statue. La dénomination de *castus* décernée à Silvain existe déjà dans plusieurs textes du *Corpus* des inscriptions latines (*Not. d. Scavi*, p. 236).

M. Ricci consacre un assez long mémoire à un problème de topographie urbaine, qu'il nous semble avoir résolu. Il s'agit de la *curia athletarum*, établie depuis le règne d'Antonin le Pieux sur les ruines de l'Esquillin, près de S. Pietro in vincoll. Était-elle comprise à l'intérieur des thermes de Titus? Formait-elle un contraire un corps de bâtiment distinct? Appuyé sur l'aide des textes et après examen des lieux, l'auteur adopte la seconde hypothèse. Si nous mentionnons ici son travail, c'est que les athlètes grecs dont il s'agit étaient des dévots d'Hercule et portaient le nom de *athlètes Hercule* victores *commun*. Par malheur, M. Ricci se borne à examiner la question de topographie, sans nous fournir de renseignements sur le culte rendu au patron d'un du collège. Des statues de Jannu et d'Apollon, un fragment de bas-relief mithriaque, pour ne parler que de ce qui touche à la religion, ont récemment revu le jour dans les environs de la curia. Mais aucun indice ne nous est parvenu sur les honneurs dont Hercule était l'objet. Le travail du M. Ricci attend donc son com-

plément. Il est à souhaiter que des feuilles prochaines lui permettent de nous le donner (*Ibid.*, *op. cit.*, p. 185-209; cf. *ibid.*, p. 280-283).

Malgré le profit assez mince que l'étude de la religion romaine peut retirer de ces trouvailles, nous n'avons pas cru devoir les omettre, afin d'offrir aux lecteurs un résumé complet. Aussi bien, dans la pénurie actuelle de documents importants, est-on obligé de se rabattre sur des objets plus humbles. Le *Tihm* cependant nous a rendu depuis peu une œuvre précieuse, qui doit fixer notre attention.

Les travaux en cours d'exécution pour l'établissement des quais se poursuivent avec régularité. Ils nous ménagent de temps à autre d'agréables surprises. Ainsi de nouveaux *cippi terminales*, deux de la délimitation d'Auguste, un de celle de Trajan, se sont ajoutés à ceux que nous possédions¹. Ils atteignent un chiffre de vingt-deux, échelonnés sur une étendue d'environ 500 mètres (*Not. d. Scavi*, p. 91, 130, 161).

Sous la seconde arche du pont Sisto, vers la rive droite, la drague a retiré du fleuve une inscription dédiée « à la Victoire Auguste » par le sénat et le peuple romain. Symmaque, préfet de la ville en 364 et 365, fit ériger la statue et graver l'inscription. A cette époque en effet, sous le règne de Valentinien, le pont *Atrium* fut restauré, puis richement orné. Il en prit le nom de *pont Valentinianus*. Les deux images de Valentinien et de Valens en décoraient la tête du côté du champ de Mars; d'autres statues surmontaient les pilastres du parapet, dont une Victoire, ainsi que nous l'apprend notre trouvée. Bien qu'elle fût en métal, cette Victoire n'a pas tout à fait disparu. Une aile de bronze subsiste qu'on a extraite de l'eau peu de temps après la base qui l'explique; ce morceau est en parfait état de conservation (*Not. d. Scavi*, p. 251, 286 sq.). Mais il perd presque tout intérêt devant la statue remarquable que nous annonçons tout à l'heure.

Le Musée des Thermes de Dioclétien, qui a été tout récemment ouvert au public, servait depuis plusieurs années de ma-

¹ *Bullet. de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 64.

guais à la Direction des Antiquités. On y accumulait les objets ou les fragments de toute sorte que les fouilles de Rome rendaient sans cesse, en attendant qu'on pût exposer les uns et tenter une reconstitution des autres. Au cours de ce dernier travail, on distingua parmi les débris de sculptures le buste d'une statue virile, nue, assez endommagée aux épaules et au côté droit. Un long séjour dans le Tibre avait revêtu le marbre d'une couche calcaire très dure. A force de patience on finit par la faire sauter. Alors apparut toute la beauté du morceau. Les recherches furent activement poussées pour arriver à le compléter. Et on eut la bonne fortune de retrouver les jambes et la tête, retirées elles aussi du Tibre à des époques différentes. Aujourd'hui il ne manque plus au personnage que les deux bras. Celui de droite existe cependant ; mais le raccord était difficile à opérer. La statue ainsi rétablie, de style encore archaïque, appelée de nombreuses comparaisons, M. Petersen les a faites dans une séance de l'Institut allemand.

Nous sommes en présence d'un Apollon qui doit être rapproché pour la facture du corps des quatre types suivants : l'Apollon de Pompéi, l'Apollon de Cassel, l'Apollon dit de l'omphale ou du théâtre, l'Apollon du Capitole. Tous sont contemporains des premiers temps de Phidias ou de bien peu antérieurs. Pour la tête, au contraire, l'Apollon du Capitole et le nouveau, celui du Tibre, sont les seuls à confronter. Dans l'un et l'autre la forme du visage rappelle celle de l'Athéna Parthénos, et les deux boucles de cheveux qui descendent sur les épaules font songer au Zeus d'Olympie. Enfin, il n'est pas jusqu'à cet air de douceur, d'exquise bonté, tant célébré dans le Zeus, *ὁ γῆρας καὶ τὸ σπέρμα*, qui ne se retrouve dans les traits de nos deux Apollons romains. Tout concorde donc pour montrer la main de Phidias. Peut-on dire cependant que ce soient là deux copies d'un même original ? M. Petersen ne le pense pas, en raison des différences qui se remarquent dans la disposition de la tête et le mouvement du bras gauche ; et il croit que nous avons les copies de deux œuvres de Phidias.

Le grand artiste en effet exécute deux Apollons. Le premier,

dit *eggrum*, figurait sur l'Acropole d'Athènes. Le second faisait partie d'un groupe élevé à Delphes, en mémoire de la victoire de Marathon. Pausanias, qui le décrit, nous montre Miltiade entouré d'Athènes et d'Apollon et de dix héros parmi les plus illustres d'Athènes. La déesse, sans doute à droite, devait couronner le vainqueur, et la dios, à gauche, le prenait sous sa protection. D'après l'allure du notre Apollon du Tibre, M. Petersen le considère comme une copie de celui de Delphes : la statue capitoline dériverait par conséquent de l'Apollon Parnopios. Ces conjectures pour vraisemblables qu'elles paraissent pourront peut-être soulever quelques objections. Un fait du moins demeure acquis, c'est l'importance de l'Apollon du Tibre dans l'histoire de la statuaire antique.

Nous voudrions en savoir davantage et connaître la place occupée à Rome par cette belle œuvre. Il faut probablement nous résigner à l'ignorer toujours. Les revues romaines nous apprennent seulement qu'elle a été extraite du fluve entre le *pau. Palatium* et les bains de Donna Olimpia. (*Not. d. Scavi*, p. 228 et 237; *Mon. Mitt.*, p. 362 et 377 sqq.).

Le Quirinal est un des endroits de Rome où les monuments religieux s'étaient le plus multipliés. Le Capitole abrita un grand nombre de sanctuaires, comme on les divinités romaines avaient coutume, en se groupant autour de Jupiter, Junon et Minerve, leur rendre une sorte d'hommage respectueux. Il en fut de même au *Capitolium vetus*. On sait qu'il se trouvait près des Quatre-Fontaines, un peu en arrière du palais du Quirinal. Autour de lui l'emplacement des temples de Quirinus, de Flora, de la gens Flavia, et le sanctuaire de Semo Sancus ont pu être déterminés. L'ara *saecula Nervana* vient d'être découvert, auprès de la petite église Saint-André. Enfin M. Buchen fixe la situation du *templum Solis*, grâce à un débris d'inscription habilement complétée par lui. Ce texte provient d'un terrain avoisinant la Consulta. On y lit qu'Agrippa sur l'ordre d'Auguste a relevé un édifice du *vici Solitaria*. Le nom de cette rue dérive, comme on le voit dès l'abord, de celui du temple. Elle devait suivre la même direction qu'aujourd'hui la via della Consulta, et descendre vers la dépression

qui sépare le Quirinal du Viminal, c'est-à-dire vers la via Nazionale. Le temple de Quirinus et la maison de Pomponius Atticus ont leur place bien marquée au Quirinal; mais entre les deux édifices s'étend un espace assez vaste, auquel vient précisément aboutir le vicus *Salutaris*. C'est donc, vers cet endroit, autrement dit, vers l'entrée principale du palais royal actuel, qu'on peut s'attendre à rencontrer les restes du *templum Salutis*. D'autre part, le mur de Servius qui passait tout auprès devait percer d'une porte à cet endroit. Elle communiquait avec une route (la via della Nalaria d'aujourd'hui) qui menait au champ de Mars. Le fait est hors de doute, le *regulorum Sempproniarum*, situés un peu au-dessous du palais, ne pouvaient que border une route. On applique jusqu'à présent le nom de *Sanquale* à la porte en question. À cause du voisinage du *templum Salutis* M. Hansen propose avec beaucoup de vraisemblance de la dénommer *porta Salutaris*. L'épithète de *Sanquale* serait dévolue à la porte suivante, située plus au sud, et dont l'angle *Sacra*, vers les jardins Colonna, est assez rapproché (*Röm. Mitt.*, p. 123 sq.).

La religion romaine nous est surtout connue par les manifestations publiques, les sermons dont les écrivains et les monuments nous rendent d'ordinaire témoignage. Sur le culte domestique au contraire nos renseignements sont maigres. Il y a là tout un ensemble de faits qui, se passant à l'intérieur de la maison et devenant une habitude quotidienne, échappent, pour ainsi dire, à l'attention des auteurs. C'est à peine si de loin en loin quelque débris enluminé, quelque modeste inscription, nous apporte un peu de lumière sur une question si intéressante. Raison de plus pour ne pas les laisser échapper. Nous avons signalé, il y a un an¹, l'introduction du Génie de l'empereur dans le laraire d'un particulier. Voici encore un culte officiel que nous retrouvons dans une habitation privée. Un vieux dessin, de facture assez grossière, nous a conservé le souvenir et l'aspect d'un petit sanctuaire découvert en 1613, près de Saint-Mari-Majeure. L'auteur de cette esquisse y voyait un « *tempietto antico di Romolo* », à cause d'une menaïque

1) *Revue de l'Ét. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 74.

ornant la niche centrale, et qui, représente Romulus et Rémus allaités par la louve. Mais un examen attentif du dessin a convaincu M. Lanciani qu'il s'agissait d'une chapelle, élevée dans sa demeure par un personnage appartenant au sacerdoce des Luperques. Deux de ses prêtres en effet sont figurés à droite et à gauche de l'absidiole centrale, où se trouve adossé au mur un autel avec trois petites marches d'accès. L'autel ainsi disposé est caractéristique de ces sortes de chapelles.

Le quartier qui entoure aujourd'hui Sainte-Marie Majeure était dans l'antiquité habité par des familles aisées. Le propriétaire de la maison qui nous occupe devait jouir d'une fortune assez considérable. La décoration luxueuse de son petit sanctuaire, qui indique le III^e siècle, en fournit une preuve : colonnes de granit, mosaïques nombreuses, incrustations de porphyre et de divers marbres, tout est réuni pour exprimer la piété généreuse du dédiant. Deux inscriptions découvertes au même endroit, à la même époque, semblent nous transmettre le nom de ce Romain et celui de sa femme. Ce sont Lucius Creperius Rogatus Secundinus et Lucie Flavia Sallustia Cruseantilla, tous deux de rang sénatorial. Le mari est qualifié de *pontifex dei Solis, septemviri (epulum)*, *augur, luperco istarum arum conditor*. La femme est une *certis amicitatis nostrorum et lectissima pulcherrimique conjux*. Ce pieux ménage, non content des cérémonies solennelles, avait tenu à manifester sa dévotion d'une manière toute spéciale, et à rappeler dans sa maison le Lupercal du Palatin. (*Bull. comm.*, p. 305 sqq. et 341).

Si les érudits veulent retrouver tout ce qui peut subsister de la Rome antique, ce n'est pas seulement sous terre qu'ils doivent diriger leurs investigations. Tout n'a pas péri en effet de ce qui a été enlevé de la surface du sol : et des études de jour en jour plus minutieuses nous apprenant peu à peu quels sont les édifices du Moyen Âge ou de la Renaissance qui se parent des débris des anciens monuments. Personne mieux que M. Lanciani ne s'entend à faire ces sortes de découvertes. M. l'abbé Duchesne a dit qu'il était l'homme du monde le mieux instruit des sous-sols de Rome, et que, si le terrain venait à manquer sous ses pas, il sau-

rait toujours écho, qu'il tomberait. On compléterait volontiers l'éloge en constatant que M. Lanciani connaît presque toutes les pierres des palais de Rome et peut désigner la provenance de chacune d'elles. C'est ce qu'il vient de faire pour la charmante construction de la place Scassavalli, au Transtévère (Borgo nuovo), connue sous le nom de palazzo Giraud. Commencé vers 1593 par Bramante, pour le cardinal de Corneto, il passa successivement entre les mains de nombreux propriétaires, jusqu'en 1720 où la Chambre apostolique le vendit au comte Pierre Giraud, d'où sa dénomination moderne. Depuis 1820 il appartient à la famille Torlonia. Le cardinal qui le fit élever commit une faute que les archéologues lui pardonneront difficilement. Des témoignages authentiques nous apprennent en effet qu'il alla puiser au Forum les matériaux dont il avait besoin. La basilique Julia, dont tout le monde sait l'emplacement et le temple de Jannus, situé à l'est du Forum, entre la curie et la basilique Emilia, lui fournirent en abondance. Et ce qui restait encore delout de ces deux illustres monuments, après les incendies et les dévotions de tout genre, fut ainsi détruit pour satisfaire le goût d'un grand seigneur. Nouvel exemple de ce sans-gêne déplorable, qui prenait au Colisée la pierre nécessaire à bâtir le palais Farnésé (*Bull. comen.*, p. 224 sqq.).

II

Si l'année 1891 a été peu productive à Rome, on ne saurait en dire autant du reste de l'Italie. De toutes parts on signale d'importantes chasses de fouilles et des découvertes dignes d'attention. Mais elles nous échappent en grande partie et nous ne pourrions nous en occuper sans sortir du cadre de ce Bulletin. Il s'agit en effet des monuments profanes de la civilisation romaine, ou bien de souvenirs des âges antérieurs, tels que tombes étrusques ou italiques, terramars, etc... Ainsi plusieurs tranchées, ouvertes aux alentours de la cathédrale de Vérone, ont fourni un fort lot de belles statues, parmi lesquelles une du premier Drusus, selon

troule apparente, et des sculptures de tout genre qui proviennent dit-on, de thermes antiques; à Spolète, on a pu rétablir exactement la situation du théâtre. Dans un autre ordre d'idées, les nécropoles très-archaïques d'Este, au Vénétie; de San Giovanni in Persiceto, au nord de Bologne; de Todi, de Serra San Quirico, près de Fabriano, le village préhistorique d'Arcem, en Ombrie; les sépultures pré-romaines de Numma et d'Osimo, dans le Picénum; les tombes étrusques de Castiglione-del Lago, entre Chiuri et le lac Trasimène, et de Cornato, en Étrurie; les nécropoles siamo de Castilucco, dans le territoire de Syracuse, et punico-romaines de Nora, en Sardaigne, ont produit une riche moisson de renseignements.

L'Italie possède une légion d'archéologues appliqués à ces recherches d'un intérêt si considérable, et c'est en ce pays que les études préhistoriques ont fait le plus de progrès. M. Brizio, de Bologne, est à la tête de cette vaillante troupe, et autour de lui opèrent M. Pigorini, directeur du Musée ethnographique de Rome, M. Prosdocimi, M. Deuniciel, et pour l'Étrurie M. Helbig et M. Camarini. À côté d'eux, des auxiliaires momentanés, étrangers presque toujours, réussissent parfois à mener à bien des fouilles très-instructives. C'est ce qui est arrivé dernièrement à M. Gaull, membre de l'École française de Rome. Pendant quatre mois (février-mai 1889) il a exploré cent trente-six tombes à Veul, en pleine Étrurie; et la relation de cette campagne, parue en 1891, forme un volume compact, véritable ouvrage scientifique de la plus haute valeur. Les meilleurs juges ont donné à ce travail les éloges qu'il mérite, et nous en avons exposé l'économie et résumé les conclusions dans cette Revue¹. Sans reprendre ici la question, il nous suffira de renvoyer le lecteur à notre article, ou mieux au livre lui-même. Nous avons du moins tenu à rappeler ici l'œuvre de M. Gaull et aussi celle des autres archéologues qui servent le même nom de l'antiquité, pour montrer combien active est en ce moment la culture scientifique en Italie, et qu'à côté de la région réservée à nos investiga-

¹ *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXV, 1892, p. 247-259.

tière, il est bien d'autres domaines où la production est peut-être encore plus féconde.

Nous attendions pour cette année la suite du rapport de M. Ferrero sur les découvertes du Grand-Saint-Bernard¹. Les *Notizie* (p. 73-81) nous apportent seulement quelques pages de M. Castelfranco sur les débris d'âge préhistorique rencontrés au cours des travaux en 1890. Ce ne sera pas sortir de notre sujet, mais bien compléter les résultats antérieurs, que d'y faire ici une rapide allusion. On a rencontré sur l'emplacement du temple de Jupiter, ou bien aux alentours immédiats, sur le *Plan de Joux*, des objets en fer d'époque très reculée, qui semblent remonter jusqu'au vi^e siècle avant Jésus-Christ, puis des monnaies gauloises, enfin des monnaies romaines. Après avoir assisté assidûment aux fouilles, et relevé avec une scrupuleuse exactitude la position de chaque fragment, M. Castelfranco signale plusieurs faits dignes de remarque. Les monnaies romaines sont toutes de l'époque d'Auguste ou plutôt postérieures; les monnaies gauloises sont de 150 à 250 avant notre ère. Les deux catégories sont nettement localisées. Les pièces romaines ont été déterrées dans l'axe même ou au sud du temple; les autres, toutes au nord, une partie dans une terre remuée, le reste dans une couche inférieure, intacte. Ces dernières sont à plat, et dispersées au lieu d'être réunies en un tas. Par conséquent elles n'ont pas été jetées d'une seule fois, mais déposées une à une par les Gaulois, sans doute dans le lac minuscule qui parfois s'étend jusqu'auprès du temple. La terre remuée, avec les monnaies qu'elle contient, aura été rejetée par les Romains lors de la construction de leur petit sanctuaire. Ainsi, avant l'établissement des Romains en ces parages, les Gaulois y avaient un édifice élevé en l'honneur de leurs dieux. Mais les Gaulois eux-mêmes y avaient été précédés par d'autres peuplades, ainsi qu'en témoignent les débris archaïques mentionnés ci-dessus.

Parmi les récentes inscriptions, il en est deux que nous devons signaler, avec un regret. L'une, simple épitaphe de Vénus, porte

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 76 et p.

en tête la formule : *Dis Parentibus*, au lieu de *Dis Manibus Sacrum* (Noël., p. 16; *Rhon. Mitt.*, p. 286 et 290). L'autre est dédiée : *Disdeverio Dis sanctissimis*. Elle provient de la Salina (Noël., p. 29). Les deux textes piquent notre curiosité, sans la satisfaire. Ils contiennent, le premier, un nouvel exemple d'une invocation toute spéciale à Vérone ; et qui n'existe qu'une fois hors de cette ville, à Rham; le second, la mention probable du culte salin des deux dieux dont Varron nous a conservé le souvenir, et qui doit avoir une affinité avec celui des *Dis comites* du Forum romain. La survivance de ce culte jusqu'à l'époque impériale, qui est celle de notre inscription, mérite d'être notée. Mais il faut nous borner à ces simples indications, car nos deux pierres n'offrent pas la moindre explication complémentaire.

M^{me} la comtesse Cantani Lovatelli, dans un de ses gracieux mémoires dont elle a le secret, nous présente une nouvelle divinité. La collection particulière de M. C.-L. Visconti renferme une inscription, dont on ne nous dit pas la provenance, et qui est ainsi conçue : *Ararivoni L. Karolus Fidelis*. Ces quatre mots sont gravés sur une très petite plaque de bronze, à queues d'arande, percée d'un trou dans sa partie supérieure. La forme de l'objet et la rédaction du texte nous indiquent de façon certaine que nous avons affaire à une dédicace qui accompagnait un ex-voto. Ce décalier a disparu; ce devrait être probablement une lampe; du moins si l'on considère que la plupart des plaques votives semblables à celle qui nous occupe, qui existent dans les musées, accompagnaient un petit luminétre. C'est là toutefois une question accessoire. Le fait important est la présence du mot *Ararivoni*, qui désigne la divinité invoquée. On ne la connaissait pas jusqu'à ce jour. Et pourtant il ne sera pas très difficile de déterminer son identité. Pour y arriver, l'auteur rappelle tout à propos une série d'inscriptions où des noms de cités dérivent des noms divins. Le fait est surtout fréquent en Gaule. On y a rencontré un dieu *Nemouens* (Nîmes), un dieu *Fasio* (Veissac), un *Apulla Borvo*, protecteur des *Aguas Borvoni* (Bourbonne-les

Unius), et de même en Maurétanie Césarissime un dieu *Intus*, gardien d'*Auzis* (Annale). Nous avons ici encore un exemple de cette habitude romaine de diviniser les villes; *Arausia* est la *colonia Firma Julia Secundinorum Arausio* (Orange) en Gaule Narbonnaise, à qui L. Karcus Vitalis présente ses actions de grâces. Suivant M^{me} la comtesse Lovatielli, l'invocation dans les dédicaces de ce genre s'adresse au génie protecteur des villes; et on nous remet en mémoire que les individus, les institutions, les choses même avaient un génie à qui incombait le soin de les surveiller et de les défendre. A l'appui de cette thèse on pourrait même citer le texte précis auquel nous faisons allusion plus haut : *Auzis Deo Genio et conservatori coloniarum*. Il conviendrait pourtant de ne pas oublier que les Romains savaient fort bien distinguer la personne même de son génie, et que l'on invoquait la déesse Rome d'une part et de l'autre, le *genius populi Romani*, ou encore la *gens Augusta* à côté d'*Augusta* lui-même. Nous avons peine à concevoir un dédoublement de ce genre, et il nous est fort difficile de mettre sous ces expressions différentes deux idées non identiques. Peut-être les Romains auraient-ils été aussi embarrassés que nous pour établir entre ces termes une distinction nette¹. Ce qui tendrait à le faire croire, c'est que les deux appellations existent surtout quand on parle de Rome ou d'Auguste, beaucoup plus rarement quand il s'agit d'autres villes ou d'autres personnages. Et par conséquent, il ne faut sans doute voir dans cet usage, qu'un moyen plus ou moins consciencieux d'augmenter la grandeur de la ville et de prêter et de doubler pour ainsi dire la puissance de leur *numen* (*Bull. contin.*, p. 245-251).

Voici encore deux nouveaux dieux que nous envoie la Gaule cisalpine. La découverte remonte à cinq ou six ans; elle a été communiquée seulement l'année dernière à M. Ferrero, qui en a fait part à l'Académie des sciences de Turin². A Demonte, sur la Stura, non loin de Cuneo, on mit au jour un autel de marbre:

1) C. I. L., VIII, 2014.

2) Cf. *Revue de l'Hist. des Bel.*, I, XXIV, 1881, p. 34 et p.

3) N. *Accad. delle scienze di Torino*, 1880-1881. — *Arti e mestieri scoperte a Demonte*.

assez gracieusement décoré. L'inscription de la face antérieure porte que « le dauphin Lucius Crispinus Augustinus a dédié (cet autel) aux dieux *Rubacenus* et *Robeon* pour accomplir un vœu. » Demonte est compris dans le territoire de l'antique *Peda*, dont on possède déjà quelques textes épigraphiques. Deux d'autre eux indiquent un dévotion et un curateur de la cité; le texte dont nous nous occupons ajoute un troisième nom aux fastes de la petite ville, celui d'un duumvir, l'un des deux premiers magistrats municipaux. Ce qu'il y a de plus important à signaler dans ces lignes, ce sont les noms des dieux *Rubacenus* et *Robeon*. Nous ne pouvons guère que les mentionner, car les renseignements sur leur compte manquent complètement. Ils apparaissent pour la première fois dans l'histoire. Ils y ont été précédés par *Leucimachus*, désigné sur une inscription de la même ville sans aucun commentaire, identifié une autre fois avec le Mars des Romains. Nouvel exemple de la pénétration de la religion romaine dans les vieux cultes locaux¹. Cette infiltration d'ailleurs se produisit lentement; ce qui l'indique, c'est qu'à côté des quatre inscriptions précédentes on en a d'autres dédiées à Jupiter, à Neptune, à la Victoire. Ainsi les dieux du panthéon romain s'installent d'abord auprès des divinités du pays, puis s'associent à elles et finissent par les évincer. On saisit sur le vif cette marche progressive à Demonte. Peut-être cependant Jupiter, Neptune, la Victoire, etc., eurent-ils plus de peine là qu'ailleurs à demeurer maîtres du terrain, car leurs adversaires étaient en nombre. Et il faut noter, comme un fait rare, l'existence de trois divinités, *Leucimachus*, *Rubacenus* et *Robeon*, gardiennes et protectrices d'une localité sans importance.

Dans la petite ville de Vado en Ligurie, on a exhumé depuis longtemps bien des restes de l'antiquité. Ces trouvailles, la position géographique de la cité, une longue tradition, enfin la similitude des noms permettent d'identifier Vado et l'ancienne *Vada Sabazia*. On supposait même que l'épithète appliquée aux *Vada* de la côte ligurienne, et qui servait à les distinguer de leurs ho-

1) Cf. *Bulletin de l'État, des R. L.*, t. XXIV, 1891, p. 70 sqq.

anonymes, dérivait du nom de Sabazius, dieu indéfini et éponyme du lieu, où il aurait été l'objet d'un culte spécial. Un petit monument récemment exhumé vient donner plus de créance à cette hypothèse. Il s'agit d'une main votive, offerte à Sabazius par un certain Aristoclès, d'origine et de langue grecques. La preuve est donc faite en ce qui concerne le culte de la divinité à Vado. Une autre main, voisine de la précédente, porte sur toutes ses parties une quinzaine de symboles des plus curieux : une pomme de pin, une tête de holier, un serpent, une balance, un caducée allé, un couteau de sacrifices, des lanières, une grenouille, une tortue, etc.... Une figure de femme étendue, qui tient un enfant sur son sein, a donné à penser que nous avions là l'ex-voto d'une accouchée. Quand même cette supposition serait juste, il n'en demeure pas moins que les attributs relevés plus haut, peut-être même leur disposition sur la main, doivent avoir un autre sens. Ne se rapportent-ils pas aussi au culte phrygien de Sabazius ? On sait en effet combien riches en signes extérieurs étaient les religions orientales introduites dans le monde romain. Une étude attentive de l'objet, malheureusement dépourvu d'inscription, et des circonstances de la découverte, pourrait, en semble, fournir la réponse à cette question (*Notiz.*, p. 45 sq.).

Jupiter, grand dieu du ciel, avait dans son domaine toutes les modifications qui s'y produisaient. De sa puissance dépendaient le beau temps, la pluie, les orages. De là les noms de *serenus*, *pluvius*, *pluvialis* ou *imbricator*, *fulgur* ou *fulgurator* sous lesquels on l'invoquait. Parfois la pluie et la tempête, par exemple, étaient divinisées et prises soit seules, soit de compagnie avec Jupiter. Plusieurs inscriptions de Gaule, d'Afrique et d'Italie, dont l'une remonte à Lucius Cornélius Scipion, mentionnent ainsi les *Tempestates*. Un nouvel autel de San-Giorgio di Piano, à 18 kilomètres au nord de Bologne, est dédié *Jovis Tempestati*. M. Brizio, qui le publie, propose de traduire ici *tempestas* par grêle. Le nom de Jupiter indique en effet que la tourmente calculée venait du ciel. Et d'autre part le pays est très fréquemment désolé par la grêle. La Société italienne d'assurances contre ce fléau a même des tarifs spéciaux et plus élevés pour les parties basses de la plaine du Bo-

lennais, à cause de la fréquence des indemnités à payer. Les conditions climatiques de cette région n'ont guère varié depuis le II^e siècle de l'empire d'où date notre texte; et c'est bien probablement la grêle que redoutait celui qui le fit graver (*Notiz.*, p. 31 sq.).

Alatri, aux confins de la Sabine et du pays des Volturnes, est bien connue des amateurs de pittoresque. Située dans la montagne, à l'abri des déprédations, la ville a conservé, comme beaucoup d'autres de cette région, de nombreux vestiges de l'antiquité. Ses vieilles murailles, composées d'énormes blocs de pierre et presque intactes encore aujourd'hui, attirent l'attention du visiteur. Les archéologues, la connaissent de longue date. Mais elle vient de se rappeler à leur curiosité à la suite des fouilles qu'on y a faites ces années dernières. A un kilomètre de la cité un temple a été découvert, sur lequel plusieurs savants allemands ont publié des mémoires non dépourvus d'intérêt. Cependant il subsistait malgré leurs éclaircissements une certaine obscurité sur la construction et le style du monument. Pour faire la lumière complète, le Ministère de l'Instruction publique donna mission à M. Cozza de reprendre les recherches et d'étudier spécialement les terres cuites qui décoraient l'édifice. M. Cozza est déjà connu par les belles trouvailles de Civita-Castellana, et le Musée étrusque de la villa di Papa Giulio doit beaucoup à son activité. Le choix était donc heureux et l'entreprise confiée à de bonnes mains. C'est le résultat de son travail que M. Cozza commence à publier aujourd'hui. On nous promet la suite prochainement. Nous ne l'attendrons pas pour mentionner ces études. Les premières constatations offrent un réel intérêt, et nous ne saurions résister à en parler, au moins en quelques mots, quitte à remettre les détails à un Bulletin ultérieur (*Röm. Mitt.*, p. 349-350).

On considérait jusqu'à présent comme certain que le temple avait la forme étrusque, c'est-à-dire qu'il se composait du *pronaos* et de la *cella* sans colonnade latérale, ni adjonction d'aucune sorte. Il était appuyé directement sur le sol, sans soutassement. L'examen des tuiles et des terres cuites fit tout d'abord naître des doutes dans l'esprit de M. Cozza. Il rencontrait des difficultés très

grandes pour en indiquer la disposition dans un édifice de ce genre. Ses prédécesseurs avaient d'ailleurs négligé de faire une remarque importante : le mur latéral, du côté où il est le moins endommuré, dépassait le mur postérieur de la *cella*, et semblait par conséquent prouver que là ne se terminait pas la construction. Y avait-il donc un *opisthodomos*? Rien n'autorise à l'affirmer, ou plutôt certains indices conduisent M. Cozza à le nier en tirant une conclusion toute différente.

Dans une ferme des environs, il a mis la main sur une base de colonne qui lui permet d'échafauder une très ingénieuse hypothèse. Ce fragment, très semblable par sa structure et ses proportions aux bases qui existent dans le pronaos, doit avoir appartenu au temple qui nous occupe. On ne saurait l'attribuer à quelque autre du même genre; le voisinage n'offre aucun vestige de monument antique. Mais où le placer? Le pronaos a ses deux colonnes et n'en admet pas d'autres. Une série de remarques sur les trois bases en question fournit à l'auteur les moyens de résoudre la difficulté. Les deux du pronaos sont entièrement travaillées; mais un petit mur de la hauteur d'une marche en masque une partie; Si le mur et les bases avaient été posés ensemble, eût-il été logique de sculpter la plinthe de ces bases? La dernière au contraire n'est pas décorée dans la portion qui était dérobée aux yeux; et il y a ainsi une sorte d'harmonie voulue entre le mur et elle. D'où l'on conclura sans témérité que tous deux appartiennent à une restauration, ou mieux à une modification du sanctuaire. Les colonnes du pronaos seraient du plan primitif. A une époque inconnue, le sol du temple fut exhausé de la hauteur du petit mur et le pied des colonnes antérieures à moitié enfoui. Et sans doute ces travaux eurent pour résultat d'ajouter en arrière du sanctuaire un portique semblable à celui du devant. On s'efforça même de ne pas s'écarter du style de la construction précédente. Mais on eut ainsi un temple *amphiprostyle*, ou muni de deux façades à colonnes. Cette explication ingénieuse répond à la fois toutes les objections rencontrées ci-dessus. Elle a de plus le mérite, affirme M. Cozza, de permettre le rétablissement complet de la décoration en terre cuite des parties supérieures. C'est

ce qu'il tentera de démontrer dans la suite de sa mémoire.

L'exemple que nous venons de donner prouve qu'en archéologie, bien peu de questions sont résolues d'une façon définitive par les premiers interprètes. C'est en revenant à plusieurs reprises sur les ruines qui reviennent le jour qu'on finit par leur arracher leur secret. Il y a souvent à glaner même sur les terrains les mieux connus et, semblait-il, complètement explorés. Le temple grec du forum triangulaire de Pompéi nous en fournit une preuve nouvelle. Au cours d'un voyage scientifique, avec un groupe de professeurs du ducal de Bade, M. von Duhn obtint l'autorisation de commencer une fouille autour du monument. La caravane allemande une fois partie, M. Sogliano continua le travail pour le compte de l'administration italienne. L'un et l'autre ont publié leurs conclusions. M. Mau, après examen, en a extrait ce qui lui paraît fondé. Voici ce qu'on peut désormais admettre selon toute probabilité.

Malgré les objections de M. von Duhn, qui voit dans le temple un édifice du *vi*^e siècle, la date semble devoir être reculée bien davantage. M. Mau remonte sans hésiter jusqu'au *vi*^e siècle. Le caractère nettement archaïque des terres cuites, et d'une belle tête de lion en particulier; la forme d'un chapiteau, tout semblable à ceux des plus anciens temples de Paestum et de Salinunte; le nombre des cannelures dans les colonnes, etc., tout concorde à faire adopter l'époque la plus ancienne. Ainsi ce temple vénérable serait le seul témoin d'une ville antérieure à la Pompéi romaine, telle que les cendres du Vésuve nous l'ont conservée. On croit vulgairement que le sanctuaire était sous l'invocation d'Hercule. Rien n'autorise cette opinion. Les morceaux d'un cerf en terre cuite, sorte d'ex-voto ou de désignation parlante de la divinité, feraient plutôt penser à Apollon, ou Artémis. On n'a cependant pas de données sûres à ce sujet. On ignore la date de la destruction. Prendre texte de l'attribution possible du temple à Apollon, pour affirmer qu'il périt lorsqu'on éleva sur le Forum le magnifique édifice consacré au même dieu, c'est comme le remarque très bien M. Mau, appuyer une hypothèse sur une autre hypothèse. Enfin plusieurs, se fondant sur quelques détails d'architecture, imaginent une petite chapelle élevée sur les débris de

l'édifice précédent; chapelle toute provisoire d'ailleurs et destinée à faire place à une construction plus solide. Pourquoi cet aménagement postérieur? Personne ne le saurait dire. Au reste, la supposition n'est pas admise sans conteste. L'enquête à laquelle se sont livrés, chacun de leur côté, MM. van Duhn, Segliano et Masi soulève donc des problèmes plutôt qu'elle ne les résout. S'il est malaisé d'arriver souvent à des résultats certains pour les monuments qui n'ont pas péri avant les temps modernes, comment s'étonner qu'il en soit ainsi pour ceux qui avaient disparu dès l'antiquité? Indiquer les difficultés, convier les savants à les aplanir, c'est déjà faire une œuvre méritoire et qui a son profit (*Rom. Mitt.*, p. 258-260).

Stilo, sur la côte du Bruttium, au nord-est des ruines de Locres, dont il a été question dans le précédent Bulletin¹, n'est pas encore parfaitement identifié. On a proposé divers noms pour la cité antique qui occupait cette place. M. Orsi, fort de quelques découvertes faites récemment dans le territoire de Stilo, et des chiffres recueillis des itinéraires, indique la cité grecque de Canlania. Sans qu'il soit encore possible de trancher la question, les trouvailles dont nous parlons portent à croire que ce centre devait avoir une réelle importance. Un énorme chapiteau qui rappelle ceux des monuments archaïques de Selinunte et de Paestum, fait d'abord songer à un grand édifice religieux; mais on n'en connaît aucun détail. Plusieurs terres cuites à représentations figurées qui proviennent de la colline où se dresse aujourd'hui la place de Stilo, se rapportent à un autre sanctuaire de dimensions beaucoup plus restreintes. L'une d'elles offre un intérêt tout particulier. On y voit un jeune homme nu, dont la tête a disparu, à cheval sur un gros dauphin; la main droite repose doucement sur le genou du même côté, un peu relevé; la gauche tient un petit bouclier rond et s'appuie sur le flanc de l'animal. La facture très soignée du morceau accusé, ce semble, le milieu du v^e siècle. Le sujet même qui orne cet acrotère, et le lieu où il a été détaché ne laissent guère de doute sur le caractère du culte

¹) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 32-399.

qu'on rendait en cet endroit. Sur cette hauteur qui domine toute la plage et, pour ainsi dire, l'avalanche de la mer Ionienne, les habitants n'avaient guère pu élever que le sanctuaire d'une divinité marine, peut-être Poséidon, ou Apollon Delphinios, ou encore le héros éponyme Taras. Au reste toute la côte du Bruttium était couverte de monuments où l'on invoquait les dieux de la mer; et rien n'était plus naturel que de placer un temple sur la pointe qui termine au sud le *situs Seylletius*, comme pendant au célèbre temple de Junon Lacinienne qui s'élevait à l'extrémité nord. Un port antel rectangulaire avec des latites d'animalx, dans le style des vases corinthiens; un buste de femme, coiffée du *calathos*, assez voisin par l'expression des statues archaïques de l'Acropole; d'autres objets encore n'ajoutent aucun renseignement à propos de l'Édifice qui nous occupe. Aussi nous ne pouvons que nous joindre à M. Ossi, pour demander une exploration méthodique d'un terrain où le hasard a déjà repêché un certain nombre de débris intéressants (*Notiz.*, p. 51 et seq.).

L'École française de Rome, qui n'a pas toujours ses condées franches en Italie, a entrepris depuis trois années d'explorer l'Afrique romaine. La direction de l'École voulut bien me confier le soin d'éclaircir la route et de pousser une reconnaissance dans cette région qui était pour elle « *terra incognita* ». Durant l'hiver de 1889-1890, en compagnie de M. Letaille, représentant de l'École des Hautes-Études, j'ai parcouru une partie considérable de la province de Constantine et une fraction de celle d'Alger. Sans nous attarder à une fouille suivie, excepté pendant une quinzaine de jours, dans l'oasis de Mili-Ortal (*Geniellae*), nous avons surtout accompli un voyage d'investigation. Parmi les nombreux textes recueillis, beaucoup concernent la religion romaine. Pour en parler avec quelque détail, il faudrait beaucoup de place; d'ailleurs la publication des résultats obtenus remonte à deux années déjà. Mieux vaut donc renvoyer le lecteur au *Rapport* que j'en ai rédigé¹⁾; il y trouvera, j'aimé à le croire, les éclaircissements désirables.

1) *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'École française de Rome*, t. X, 1890.

M. Toutain, notre successeur en qualité de missionnaire de l'École française de Rome, a concentré ses efforts sur un point spécial, aux alentours de Tunis. Il a brillamment réussi dans les fouilles par lui entreprises. A 15 kilomètres environ au sud-est de la ville, près du grand lac séparé de la mer par la passe de la Goulette, se dresse un massif montagneux qui domine la contrée. Le sommet principal est composé de deux pointes qu'une gorge abrupte divise et qui se terminent par une arête rocheuse assez étroite. L'aspect qu'offre au regard la crête du mont lui a valu le nom significatif de Djebel Bou-Kournet (montagne des deux cornes). La vue dont on jouit sur ces hauteurs est admirable, et l'œil embrasse un cercle immense d'environ 50 kilomètres de rayon. Mais, pour y arriver, la route, s'il faut donner un nom à ce qui n'existe pas, est des plus malaisées. « Déjà, pour parvenir dans la gorge qui sépare les deux pointes, du M. Toutain, le sentier grimpait à travers des rochers; les muletiers et les ânes eux-mêmes n'y ont pas le pied très sûr. Au-delà, tout vestige de chemin disparaît. » Nous allons voir tout à l'heure qu'il existait un sanctuaire en haut du Bou-Kournet. Dès maintenant nous pouvons nous demander comment on y accédait. Croirons-nous que les difficultés de l'ascension étaient aussi grandes qu'aujourd'hui? La chose est peu probable. Placer un sanctuaire en un lieu élevé, c'est en interdire l'accès à bien des fidèles. Si l'accès est presque impraticable, les plus fervents eux-mêmes sont rebutés. Cependant les textes nombreux retrouvés sur la montagne prouvent qu'elle était très fréquentée. Concilier ces deux faits contradictoires serait chose simple, si l'on avait mis au jour quelque vestige de chemin. M. Toutain n'indique rien de tel, et notre embarras demeure.

Les découvertes ont été faites sur la pointe occidentale. Elles consistent en un autel, un mur d'enceinte, une quantité de fragments de stèles. Étudions, tour à tour, à la suite de M. Toutain, chacun de ces éléments.

La nature rocheuse du sol interdisait de bâtir sur les pentes de cette arête aucun édifice, même de petites dimensions. Aussi

les débris de colonnes ou de chapiteaux, les fragments d'architecture sont absents: on n'a retiré des déblais aucune pierre de taille. Preuve évidente qu'un temple ne dominait pas la montagne. L'examen des restes de murs qu'on a dégagés confirme cette conclusion. L'appareil en est disgracieux et sans symétrie; ou plutôt ces pierres de toute forme et de toute mesure ne constituent pas un appareil. Quel aspect devait donc offrir la construction? Voici comment M. Toutain la décrit, après en avoir étudié chaque partie: « C'était un rectangle mesurant 7 mètres de long et environ 3 mètres de large, dont trois côtés étaient formés par des murs en maçonnerie, et dont le quatrième n'était rien moins que la roc même de la montagne. Au centre existait un mur de refend parallèle au petit côté du rectangle, et à travers lequel passait un conduit d'écoulement. La présence de ce mur et de cet entonnoir me paraît prouver que le rectangle tout entier était recouvert d'une plate-forme, sur laquelle on versait des liquides qui trouvaient leur écoulement dans l'intérieur même du soubassement. A l'extrémité nord de la plate-forme se dressait une paroi verticale plus élevée. » La superficie de l'ensemble est d'environ 20 mètres carrés.

A 10 et à 20 mètres de l'autel, dans deux directions différentes, émergent encore des assises de murailles, qui semblent, elles aussi, avoir été unies au rocher même pour former une enceinte continue. L'autel était donc entouré d'un espace sacré ou *temenos*. Et dans cet espace devaient être disposées les statues érigées ou sculptées dont il nous reste à parler. C'est la partie la plus instructive de la découverte.

Il s'agit de six cents fragments, dont une moitié, à vrai dire, peut être négligée; tandis que le reste forme une source précieuse de renseignements. Les uns portent une inscription et une scène figurée; sur d'autres l'inscription fait défaut, et la pierre ne porte que des figures. Les inscriptions nous renseignent très clairement sur la divinité du *Flou Kournoin*. Son nom, si l'on écarter les variantes, peut se résumer en *Saturnus Balcurnensis Augustus*. On avait l'habitude en Afrique d'accoler au nom des dieux quelque épithète qui les distinguât. Si le qualificatif *Augustus* est généra-

lement appliqué aux dieux romanisés ¹, *Balcaranensis* est au contraire un terme absolument nouveau, mais qui rappelle le *Saturnus Soderanus*, dont le sanctuaire du Khanguat-el-Hadjadj ² n'était guère éloigné de celui qui nous occupe. Dans *Balcaranensis* il faut voir un mot punique latinisé, dont le sens serait : le Baal aux deux cornes, ou bien : le Baal des deux cornes. Si l'on adoptait la première traduction, on devrait s'attendre à ce que la figure du dieu rappelât celle du Jupiter Hammon, *corniger Hammon*. Or les stèles ne nous offrent rien de tel, et l'autre hypothèse demeure plus probable, autant dire certaine. Ainsi dès l'antiquité la montagne en question s'appelait déjà le sommet des deux cornes; les Arabes n'auraient pas inventé en la dénommant Djebel-Bou-Kournein; et le Saturne adoré en ce lieu était caractérisé par une épithète locale, *Saturnus Balcaranensis* équivalant au dernier analyse à « Saturne-Baal de la montagne des deux cornes ». Ce nom de *Balcaranensis* prouve donc sans réplique la vérité de la supposition qu'avaient émise MM. Ph. Berger et Cagnat, dans leur étude sur les stèles d'Ain-Tounga ³. Pour eux le Saturne africain correspond au Baal phénicien. Il n'y a plus à en douter aujourd'hui.

Les noms des fidèles ou des prêtres qui ont dédié les stèles sont presque tous romains, un fort petit nombre d'entre eux n'ont pas les trois nomina. De cette constatation, il est légitime de conclure que ces personnages vivaient à une époque où l'influence romaine était déjà forte en Afrique. Mais comme aucun d'entre eux n'est inscrit dans une tribu, nous n'avons pas affaire à des citoyens romains immigrés, ni à des Africains ayant reçu le droit de cité, mais seulement à des indigènes romanisés. A quel titre ont-ils dédié à Saturne leurs monuments de pierre ou de marbre? Sans doute comme simples particuliers, et en mémoire d'un sacrifice accompli sur l'autel du dieu. Au *téménos* d'Ain-Tounga, cent cinquante-

1) Cf. une liste d'Ortoli, dans mon Rapport cité ci-dessus (p. 170, n. 4), n° 194; et *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1909, p. 90.

2) C. I. L., VIII, 12300, 12309, 12304.

3) Cf. *Bulletin archéologique du Comité des Travaux Historiques*, 1889, p. 297-298; et *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1909, p. 87 sqq.

deux laines, sur deux ont quatre-vingt-dix-sept, mentionnent la qualité sacerdotale du dédicant. Beaucoup de prêtres aussi se retrouvent au Bou-Kourmeïn, mais sans qu'il soit possible d'en rien inférer sur la nature de leurs fonctions, la durée, la périodicité de la charge, etc... M. Toutain signale deux débris où la rédaction du texte tendrait à faire croire qu'il y avait un collège sacerdotal au Bou-Kourmeïn; on dépasserait toutefois sa pensée en donnant ce résultat pour acquis. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, on est en droit de se demander, surtout eu égard à la nature des lieux, où demeuraient le ou les prêtres du dieu. Séjournait-il sur la montagne; ou bien, les cérémonies et sacrifices n'ayant lieu qu'à certaines époques, n'y montait-il qu'un jour dit, abandonnant son autel tout le reste du temps? Les dates très diverses des inscriptions ne permettent pas de conclure qu'il y avait des jours prescrits pour les sacrifices. Mais d'autre part, on n'a découvert aucun vestige d'habitation au sommet du mont. Nous signalons cette difficulté à M. Toutain, qui saura sans doute la résoudre.

La chronologie de cette série considérable ne doit pas être négligée. Les années extrêmes paraissent être 139 et 221 de l'ère chrétienne. Encore n'est-il pas évident qu'il faille faire durer le culte rendu au Bou-Kourmeïn pendant ces quatre-vingt-deux ans. Admettons-le cependant. N'est-il pas étonnant qu'un sanctuaire qui devait être connu, dont le dieu était assez populaire pour qu'on écrive son nom par les seules initiales (S. B.), ait subitement disparu après un temps si court? D'autre part les ouvriers ont déterré quelques médailles du iv^e siècle, la dernière de Théodose. Voilà un élément chronologique tout différent de ceux que les inscriptions nous ont fournis. Comment les concilier? Deux hypothèses sont en présence. Ou bien, le culte du Saturne se perpétua jusqu'à la fin du iv^e siècle. En ce cas l'absence d'inscriptions postérieures à 221, et de monnaies antérieures à Constance II est inexplicable. Ou bien, Carthage et les alentours se étant christianisés dès la fin du iv^e siècle et le début du v^e, ce changement de croyances amena la décadence du culte au Bou-Kourmeïn. Au iv^e siècle, la nouvelle religion cherchant à effacer toute trace du paganisme, les monuments consacrés aux dieux

surent souvent saccagés. Tel dut être le sort du *templum* dont les inscriptions nous sont parvenues si mutilées. « Je croirais volontiers, conclut M. Toutain, que le sanctuaire de *Saturnus Balcanensis* n'a été visité par les chrétiens, qui ont détruit l'autel, et brisé le plus d'ex-voto qu'ils ont pu. Ils ont sans doute fait à plusieurs reprises l'ascension de la montagne, afin d'effacer les dernières vestiges de l'ancien culte. Les médailles, retrouvées presque à fleur de terre, témoignent peut-être de ces incidents. » M. Toutain met à la suite de ces lignes un fort point d'interrogation; il a raison. Sans nous inscrire en faux a priori contre cette manière de voir, nous ne pouvons pas nous défendre d'une certaine surprise devant un tel acharnement des chrétiens contre des plaques de marbre ou des pierres assez faciles à briser. La destruction se fût faite en une fois, sans aucune nécessité d'y revenir à quatre reprises. Quel lien d'ailleurs établirions-nous entre ces faits et la présence des monnaies signalées? Enfin il nous semble apercevoir un autre facteur du problème en examinant les stèles reproduites dans les planches annexées au mémoire. M. Toutain ne tient compte que des dates formellement exprimées ou probables après restitution du nom des consuls. L'écriture lui aurait peut-être permis de prolonger la durée du sanctuaire au delà de 224. Toutes les ces stèles¹ offrent des caractères d'une négligence et d'une grossièreté peu communes. Est-il exact de lui assigner comme date au plus tard le début du III^e siècle? Ces défauts dans la gravure des textes frapperont bien davantage si l'on tient compte des observations très justes de l'auteur à propos des bas-reliefs: « Les fabricants de stèles étaient sinon des artistes, du moins des ouvriers habiles et sachant manier le ciseau; l'on sent qu'on est tout près de Carthage. » Il est difficile d'admettre devant un dire aussi net que ces lapicides aient écrit au début du III^e siècle avec une telle gaucherie de main. En regardant sous ce nouveau jour la série de ses textes, M. Toutain serait sans doute amené à modifier dans une certaine mesure ses hypothèses premières.

1) La stèle n° 2 de la planche II est particulièrement significative.

Il semble, au contraire, que l'étude des représentations figurées qui fixent nos connaissances sur le Saturne africain n'ait pas à être complétée. Voici donc résumées en quelques lignes les conclusions auxquelles est parvenu M. Toutain. Le fronton des stèles est en général occupé par les bustes de Saturne, au centre; de Hélios, à sa droite; de Séléné, à sa gauche. Chacun d'eux a des traits caractéristiques. Tandis que sa longue barbe, son front plissé de rides donnent à Saturne l'aspect d'un vieillard, Hélios, à l'apparence d'un vigoureux jeune homme et Séléné celle d'une belle jeune femme. Mais ils ont en outre des attributs distinctifs : pour Saturne, la patère et la faucille ou la harpe; la couronne de rayons et le foudre pour Hélios; le croissant et la torche pour Séléné. Or le symbolisme était d'un usage constant dans les religions orientales. Et en fait on peut dire que ces stèles, connues par l'apparence, sont un produit de l'esprit panique. « Ce groupement des trois divinités n'est donc ni un caprice d'artiste, ni un simple motif de décoration, il exprime une véritable conception religieuse apportée de l'Orient par les Phéniciens. Le Saturne africain n'est en effet ni le Kronos grec... ni le Saturnus de l'antique Latium...; c'est le dieu de Tyr et de Sidon, dans ce qu'il a de plus compréhensif et en même temps de moins déterminé. Saturne ne correspond pas à tel ou tel des nombreux Baalim...; c'est le Baal primitif, dont les autres dieux en hérités phéniciens se sont tous peu à peu dégagés. » De bonne heure le concept divin se divisa en Orient, l'élément masculin ou Baal fut représenté sous le symbole du soleil, l'élément féminin ou Tanit sous celui de la lune. En s'assimilant, ou plutôt en se rapprochant, la civilisation romaine et la civilisation orientale ont amené la fusion des dieux romains et des symboles phéniciens correspondants. « Il s'est produit un double phénomène : d'une part Baal, prenant dans la langue latine le nom de Saturne, a été figuré sous les traits d'un personnage vaillé ayant souvent comme attribut la faucille ou la harpe; d'autre part, les deux symboles du soleil et de la lune, le disque et le croissant, se sont transformés en représentations anthropomorphiques : c'est alors que Hélios et Séléné ont apparus sur les ex-voto populaires de l'Afrique romaine. »

La transformation des dieux, la métamorphose des religions se pénétrant l'une l'autre sont marquées par M. Toutain avec beaucoup de netteté. Grâce à lui, nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ces cultes punico-romains, si répandus dans le nord de l'Afrique et dont la pleine intelligence nous était jusqu'à présent refusée. Nous ne pouvons que souhaiter de voir les membres de l'École de Rome suivre ses traces et étudier avec le même bonheur les vestiges laissés par Rome sur la terre africaine.

M. Toutain a encore fait connaître et commenté une inscription de l'île de Tabarka (ancienne *Thabraca*, au nord de la Tunisie, qui mérite une attention toute particulière¹. Elle nous apprend un fait très simple : c'est un prêtre qui, de ses deniers, a élevé un temple au dieu Pluton. Au nom de la divinité est accolé le qualificatif étrange de *Variccola*, inconnu jusqu'à présent. Qu'est-ce donc que ce *Pluto Variccola*? Quelconque a lu un certain nombre d'inscriptions, surtout en Afrique, sait combien est fréquente la substitution du *v* au *b*. Partant de ce fait, M. Toutain explique fort simplement le terme mystérieux. Parmi les noms d'origine punique transportés en latin, un des plus usités est celui de *Bari*, d'où dérivent les diminutifs *Bariolo*, *Bariolus* et les composés *Bariobal* ou *Bariolus*, et qui signifie « béni ». *Bari* et la première partie du qualificatif en question se seraient qu'une seule et même chose. La terminaison peut être rapprochée de la racine *gal* qui renferme l'idée de source. Et *Pluto Variccola*, ou *Pluton source de bénédictions*, serait ici le même que le *Pluto Frugifer* déjà rencontré sur une inscription de Tunisie². La conception de Pluton, dieu fécondant, se trouve dans la mythologie de Cérès et de Proserpine et dans le culte d'Éleusis. Or plusieurs fois en Afrique on le voit associé à ces deux déesses, et le caractère que lui attribuent les adjectifs *Frugifer* et *Variccola* devient de la sorte très évident. On ne saurait s'étonner d'ailleurs que Pluton le fécondant ait été invoqué dans l'antique Thabraca. « Situé au débouché d'une

1) *Mélanges de l'École française de Rome*, 1891, p. 291-293.

2) *C. I. L.*, VIII, 849.

plaine d'alluvions que sillonnent plusieurs rivières, et qu'entourent des collines « abaisant en pente douce, Tubartha, dit M. Tomin, devait jouir d'une grande prospérité agricole. » C'est pour qu'il protégeât cette terre fertile qu'on y invoquait *Pluto Varicula*.

Les inscriptions de Maklar, en Tunisie, sont devenues très nombreuses depuis quelque temps. Elles ont été recueillies et classées avec soin sur place par M. le capitaine Bordier, et publiées par M. Cagnat (*Bulletin archéol. du Comité des travaux historiques*, 1891, n° 3). Ce sont pour la plupart des épigraphes provenant des cinq nécropoles qui encerrent la cité antique. Elles n'ont pas d'intérêt pour nos études. L'une d'elles cependant, mise au jour, dans les trinités d'une basilique chrétienne, à l'intérieur de l'enceinte, fournit des détails curieux sur le culte romain vers le déclin du III^e siècle. Elle date suivant toute apparence du règne de Probus. Il s'agit d'une dédicace offerte à la *Magna Mater*, par un de ses prêtres. Ce *sacerdos* est en outre appelé *antistes*. Les deux termes ne sauraient être synonymes dans le cas présent, quoiqu'on ne puisse indiquer avec certitude la rampe qui les sépare. La dignité d'*antistes*, dans le culte de la Mère des Dieux, ne s'est jamais rencontrée en dehors de l'Afrique. Elle y était conférée par le conseil des décurions, qui semble pourtant n'avoir fait que ratifier le choix des fidèles. Outre le terme caractéristique d'*antistes*, on lit dans ce texte une expression qui ne se rencontre guère ailleurs : *perfectis eis sacris cernorum crioboli et tauroboli*. Que signifie-t-elle ? Il est malaisé, dit M. Cagnat, de savoir si le mot *cernorum* doit être expliqué à part, parallèlement à *criobolium* et à *taurobolium* (*sacra cernorum, crioboli et tauroboli*) ou si ce mot doit être rattaché à *crioboli* et *tauroboli* qui en seraient les deux compléments. Dans l'un comme dans l'autre cas, il est assez difficile de déterminer quelles sont ces cérémonies. « Le mot *cernum* sert à désigner un « récipient de terre constitué par la réunion de plusieurs petites tasses, soit collées sur un plateau, soit agglomérées ensemble. » Mais à quoi bon ces tasses dans les cérémonies en l'honneur de la *Magna Mater* ? On pense ordinairement que le taurobole et le criobole, c'est-à-dire l'im-

molation de la victime au-dessus de la fosse et la réorption par le fidèle de la rosée sanglante, constituaient toutes les formalités religieuses du culte. Or il est question dans quelques inscriptions des *vires* de l'animal (pour les uns ses testicules, pour d'autres son sang, ou sa semence, ou ses cornes), que l'on transportait et que l'on enterrait dans un endroit où devait être consacré un nouvel autel iactobolique. Sans doute ce rite n'avait pas toujours lieu. Mais on peut croire que, lorsqu'il était nécessaire, les *vires* servaient au transport des *vires*. C'est du moins ce que permet de conclure le texte de Maktar. Il nous fait voir en outre que tout n'est pas encore définitif dans l'état de nos connaissances sur les religions orientales acclimatées chez les Romains.

ALB. ARMAND.

CONTES BOUDDHIQUES

I

LÉGENDE DE CAKKHUPALA

COMMENTAIRE DU TERTIÈME DU DHAMMAPALAS

Tout ce qu'on ne est fruit de l'esprit, a pour essence l'esprit, est fait de l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit avec un esprit mauvais, alors le malheur le suit comme le roue suit le pied de la bête attelée.

Cet enseignement du Dhamma où a-t-il été dit? A Savatthi. Concernant qui? Concernant le thera Cakkhupāla.

Il y avait à Savatthi un chef de famille qui s'appelait Mahāvanna, qui avait beaucoup de biens, de jouissances mais point de fils. Or, étant allé un jour à un tirika pour se baigner, comme il s'était baigné et revenait, il vit au milieu du chemin un arbre à branches très étendues.

« Cet arbre est sans doute possédé par une grande divinité », pensa-t-il, et il en fit nettoyer la partie inférieure, fit construire un mur tout autour, répandit du sable, planta un étendard et orna l'arbre : « Si j'obtiens un fils ou une fille, je vous rendrai de grands honneurs. » Sur cette promesse, il s'en alla. Dans le sein de son épouse vint à se concevoir un enfant. Lui fit la cérémonie de la conception. Quand dix mois furent écoulés, la femme mit au monde un fils. Le marchand, qui avait obtenu ce fils pour avoir protégé l'arbre, lui donna le nom de Pāla. Une autre fois, il eut un autre fils et comme il l'avait appelé Cullapāla (petit Pāla), il appela

1) D'après les notes prises à la conférence de M. Sylvain Lévi à l'École des Hautes-Études, 1893-94 ; cf. *Dhammapala*, éd. Fausbøll, Copenhague, MDCCCLV, p. 77-78.

l'autre Mahâpâla (grand Pâla). Et le marchand et sa femme les établirent tous deux quand ils eurent l'âge d'avoir une maison.

En ce temps-là le maître ayant mis en mouvement l'aroue de la loi, était venu demeurer dans le couvent de Jetavana construit par Anâthapiṇḍika, le grand marchand, au prix de vingt-quatre koṣis; et le maître faisait prendre à beaucoup de gens le chemin du ciel et de la délivrance, car le Tathâgata demeura pendant une année dans le couvent fondé par des personnes de sa famille : quatre-vingts du côté maternel et quatre-vingts du côté paternel; et il demeura aussi dix-neuf ans dans le grand couvent de Jetavana construit par Anâthapiṇḍika; il fit un séjour de six ans à Pubbârâma, qu'avait construit Visâkhâ en dépensant vingt-sept koṣis; sachant les bonnes qualités des deux familles, pour ce qui est de Sâvâthî, il y demeura vingt-cinq ans.

Or Anâthapiṇḍika et Visâkhâ la grande laïque, régulièrement, deux fois par jour, allaient honorer le Tathâgata et en allant ils se disent : « Les jeunes novices vont regarder nos mains. » Car jamais ils n'allaient les mains vides : avant le repas ils faisaient porter des mets nourrissants et après le repas les cinq remèdes et les huit boissons. Dans leur résidence il y a aussi toujours des sièges prêts pour deux mille bhikkus, et en fait de nourriture, de remèdes et de boissons, chacun trouve ce qu'il désire.

Pendant que le maître était parmi ces gens, aucun ne l'avait questionné, pas même Anâthapiṇḍika qui pensait : « Le Tathâgata est très délicat entre les Buddhas, très délicat entre les keattvîyas, ce maître de maison est mon bienfaiteur, en m'enseignant la loi il se fatiguait. »

Voilà pourquoi, par excès d'amitié pour le maître, on ne lui posait aucune question. Alors le maître pensa ainsi : « Ce marchand me ménage tandis que je n'ai pas besoin d'être ménagé, moi qui ai passé quatre asankheyya, et plus de cent mille kalpas en brisant ma propre tête bien parée, faisant sauter mes yeux, arrachant la chair de mon cœur, ayant abandonné mon fils et mon épouse, qui m'étaient plus chers que la vie, accomplissant toutes les œuvres de perfection, et cet homme me ménage (tandis que je n'ai pas besoin d'être ménagé.) »

Et, pendant ainsi, il se mit à prêcher la bonne loi. Or, il y avait alors à Sāvattthi sept kotis d'habitants; parmi eux cinq kotis avaient entendu l'enseignement du Dhamma du maître et étaient devenus des ariya-sāvakas (nobles auditeurs); les deux autres kotis étaient des hommes vulgaires. Or les ariya-sāvakas avaient deux devoirs: avant le repas ils donnaient des aumônes, et après le repas, les mains chargées de guirlandes, de parfums, avec des vêtements et des fanions, ils vint entendre la loi.

Un jour, Mahāpāla vit les nobles sāvakas allant au convent chargés de parfums et tenant à la main des guirlandes. Il demanda: « Où va cette foule? — Entendre la loi, répondit-on. — Moi aussi, je vais y aller. »

Il alla et, saluant le maître, il s'assit au bout de l'assemblée.

Les Buddhas qui enseignent la religion ont l'habitude d'examiner les circonstances, puis d'après les circonstances ils enseignent le Dhamma. Par conséquent, ce jour-là aussi, le maître, ayant examiné les circonstances, enseigna la religion en racontant une histoire; et il expliqua la charité, la morale et le ciel, le malheur des passions, les défauts, les souffrances, le mérite du renoncement.

Comme il entendait cela, Mahāpāla, le chef de famille, se dit: « Celui qui part vers l'autre monde, ni son fils, ni sa fille, ni ses biens ne l'accompagnent, à quel me sert d'habiter une maison? Je m'en vais entrer dans les ordres. » A la fin du discours, il s'approcha du maître et demanda:

« Je voudrais entrer dans les ordres. » Le maître lui dit: « N'as-tu aucun parent auquel tu doives demander la permission? — Maître, j'ai mon jeune frère. — Eh bien, va lui demander la permission! — Bien. » Il alla à la maison, appela son jeune frère et lui dit: « Mon cher, tous les biens, que nous les connaissions ou non, quels qu'ils soient, qui sont dans cette maison, tout est à ta charge, reçois-les tous et sois-en le maître, pour moi j'entrerai dans les ordres, qu'en penses-tu, mon petit frère? — Tu as été pour moi, quand ma mère mourut, une autre mère; quand mon père mourut, comme un autre père; tu es très riche, et tu peux, tout en menant la vie de maître de maison, faire de saintes

moines. Ne fais pas cela. — Mon cher, j'ai entendu l'enseignement de Dhamma du maître. La sainte religion a été enseignée par lui du commencement à la fin avec une explication minutieuse et exacte de son triple caractère. Je ne puis pas accomplir la loi religieuse dans ma maison, j'entrerai dans les ordres, mon cher. — Mon frère, reste ici tant que tu es jeune, tu entreras dans les ordres quand tu seras vieux. — Mon cher, les pieds et les mains du vieillard sont désobéissants et ne dépendent pas de sa volonté; je ne ferai pas ce que tu dis, je remplirai le devoir du Samana : *Les vieux pieds et les vieilles mains sont désobéissants une fois nées par la vieillesse. Toi dont la force est perdue, comment accomplirais-tu le Dhamma?* Ainsi je me ferai moine, mon cher. »

Après avoir ainsi proclamé, il alla en présence du maître, demanda d'être moine et reçut l'ordination; et il passa cinq années avec les maîtres et les savants; il passa la saison des pluies, et après la clôture, s'étant approché du maître, il lui dit, l'ayant salué :

— Vénérable, dans la loi, combien y a-t-il de devoirs ?

— Deux, ô bhikkhu : le devoir du livre et celui de la méditation ?

— Quel est, ô vénérable, le devoir du livre et celui de la méditation ?

— Saisir par la science la parole du Buddha, lire un ou deux Nikayas, ou tout le Tipitaka, s'en souvenir, le réciter, le proclamer, voilà le devoir du livre. D'autre part : obtenir l'état d'Arhat en affermissant la méditation par le désir de faire toujours son devoir, en vivant avec l'idée de la destruction et de la fragilité, vivre d'une manière frugale; voilà le devoir de la méditation.

— Maître, je suis devenu moine étant vieux, je ne pourrai pas accomplir le devoir du livre, mais je remplirai celui de la méditation. Explique-moi l'essence de la chose.

Alors le maître lui expliqua ce qui est essentiel pour devenir Arhat; il salua le maître et chercha des bhikkhus pour aller avec lui, il en prit soixante et partit avec eux. Ils firent une marche de vingt yojanas et atteignirent un grand village voisin de la route et le moine y entra avec les vœux pour mendier. Les gens voyant que les bhikkhus étaient consciencieux, furent bien disposés pour eux, leur offrirent des aloges, les firent assoir et leur donnèrent

une nourritrice savoureuse : « Vénérables, dirent-ils, où vont vos nobles personnes? — Là-bas, là où il y aura pour nous une agréable résidence. — Ainsi voilà : ces savants désirent un séjour pour y demeurer, » pensèrent-ils et ils dirent :

« Vénérable, si ces nobles personnes demeureraient ici pendant trois mois, nous réfugiés dans le triple refuge, nous praudrions de bonnes habitudes de vertu. »

Les autres se dirent : « Grâce à ces gens-là, nous allons faire notre salut. » Donc, ils acceptèrent la proposition, surveillèrent la construction du monastère : on leur fit des locaux pour se tenir pendant le jour, d'autres pour se reposer pendant la nuit qu'on leur donna, et régulièrement ils allaient mendier un village.

Un jour, un médecin vint vers eux et leur dit : « Maîtres, là où habitent beaucoup de personnes ensemble, il se peut qu'une maladie survienne; si cela arrive, dites-le moi, et je vous donnerai un remède. »

Telle est l'offre qu'il fit.

Le jour où commençait la saison des pluies, le théra dit :

« Longue vie à vous, en quelles postures allons-nous passer ces trois mois? — Dans les quatre postures (debout, en marche, assis, couché). — Longue vie à vous, qu'est-ce qui est convenable pour nous? Ne devons-nous pas être sans nous laisser distraire? c'est le Buddha qui nous a instruits; on ne se concilie pas les Buddhas par la fourberie, mais par des dispositions vertueuses. Il y a quatre mauvaises destinées pour le distrait qui sont comme sa demeure; donc ne soyez pas distraits. Longue vie à vous! — Et vous, ô vénérable! — Moi, je passerai mon temps en trois postures et je ne me souviendrai plus du monde, longue vie à vous! — Bien, maître. Ne soyez pas distrait. »

Comme le théra ne s'accordait pas de sommeil, une fois que le premier mois fut écoulé il lui vint une maladie des yeux et comme il tombe des gouttes d'eau d'un pot fendu ainsi il en tombait de ses yeux. Toute la la nuit il accomplit les devoirs du Samana; à l'heure de l'aurore, étant entré dans sa cellule il s'assit. Les bhikkhus, comme l'heure d'aller quêrir l'aumône était venue, allèrent vers le théra et dirent : « Voici que l'heure d'aller quêrir

L'annoncé est arrivé. — Longue vie à vous, prenez l'écuille et le vêtement. » Et prenant lui aussi son écuelle et son vêtement il se mettait en route : les bhikkhus alors virent que ses yeux coulaient. « Qu'as-tu maître? — Ce sont mes yeux! Longue vie à vous! ils sont comme crevés. — Un médecin, ne nous a-t-il pas fait des offres? Nous allons le prévenir. — C'est bien, longue vie à vous. » Ils avertirent le médecin. Celui-ci ayant eut une huile l'envoya au thera. Le thera s'étant assis se versa l'huile dans le nez, et alla ensuite au village. Le médecin le rencontrant dit : « C'est toi, vénérable, qui as les yeux comme crevés? — Oui, laid! — Vénérable, je t'ai envoyé de l'huile que j'avais cuite, l'as-tu versée dans ton nez? — Oui, laid. — Et maintenant comment ça va-t-il? — Ça va mal, laid. — Comment se fait-il que, l'ayant envoyé une huile saluante ta maladie ne soit pas guérie? » Et réfléchissant : « Vénérable, étais-tu assis ou couché quand l'huile a été versée dans ton nez? » Le thera demeura silencieux et, même questionné plusieurs fois, il se garda de répondre. Le médecin pensa :

« J'irai au couvent pour voir où il réside », et dit au thera : « Au revoir, vénérable. » Puis, une fois le thera congédié, le médecin alla au couvent regarder l'endroit où demeurerait le thera; il vit la place où déambuler et la place où s'asseoir, mais point de place où se coucher.

« Maître, étais-tu couché quand tu t'es versé le remède? »

Le thera resta silencieux.

« Vénérable, n'agis pas ainsi. On ne peut remplir le devoir du Samana qu'avec un corps qui se soutient. Ainsi étends-toi pour l'injecter l'huile », et il le lui répéta à plusieurs reprises.

« Au revoir, longue vie à vous! Je me déciderai après avoir pris conseil », répondit le thera.

Or le thera n'avait là ni parents, ni famille, qu'il pût consulter et il se disait :

« Allons! mon ami Pālita, qu'est-ce que tu vas considérer, tes yeux ou la loi du Buddha? Que t'importe! le temps à passer sans yeux dans le cercle des transmigration, sur la route du salut, ne compte pas. Voilà déjà que des Buddhas ont passé par centaines

et par milliers et tu n'en as pas fréquenté un seul. Maintenant tu es résolu de passer la saison des pluies, trois mois, sans te coucher; par conséquent, que tes yeux parlent ou se fondent, pousse à la loi de Buddha et non à tes yeux », et il s'adressait ses alarmes :

Mes yeux se perdent, mes yeux à moi !
Mes oreilles se perdent et aussi mon corps !
Toute ma personne se perd.
Pourquoi, ô Pâliu, te troubles-tu ?

Mes yeux vieillissent, mes yeux à moi !
Mes oreilles vieillissent et aussi mon corps !
Toute ma personne vieillit.
Pourquoi, ô Pâliu, te troubles-tu ?

Mes yeux se brisent, mes yeux à moi !
Mes oreilles se brisent et aussi mon corps !
Toute ma personne se brise.
Pourquoi, ô Pâliu, te troubles-tu ?

Après s'être ainsi édifié lui-même, grâce à ces trois stances, et ayant pris le remède pour son nez en restant assis, il alla mendier au village. Le médecin l'apercevant : « — Eh bien, vénérable, le remède pour le nez a-t-il été pris ? — Oui, laïc. — Comment va ? — Vénérable. — Ça va mal, laïc. — Vénérable, est-ce assis ou couché que tu as pris le remède. »

Le thaïc demeura muet, et, quoiqu'on questionnât à plusieurs reprises, ne dit rien. Alors le médecin : « Vénérable, tu ne fais pas ce qu'il faut. À partir d'aujourd'hui ne dis plus : Un tel fait cuire de l'huile pour moi. Et moi je ne me dirai plus : Je fais cuire de l'huile pour toi », dit-il. Alors, repoussé par le médecin, il retourna au couvent en pensant : « Tu es repoussé par le médecin, ne renonce pas, ô Samaga, à ta manière d'être :

Repoussé par le médecin, tu es abandonné par le médecin.
Tu es destiné à être la proie du rat et de la mort.
Pourquoi, Pâliu, le laisser troubler ?

Édifié par cette stance, il accomplit les devoirs du Samaga, et quand ce fut la deuxième veille de la nuit, tout à coup voilà que ses yeux et ses douleurs s'en allèrent. Il devint un Arhat, entra dans sa cellule et s'assit.

Les bhikkhus, à l'heure où l'on va recueillir les aumônes, vinrent et dirent : « Lève-toi, c'est le moment d'aller recueillir les aumônes. — C'est le moment? Longue vie à vous. — Oui, vénérable. — Eh bien, allez-y. — Et vous, vénérable? — J'ai perdu mes yeux. Longue vie à vous. » Ils regardèrent ses yeux et, se mettant à pleurer :

« Vénérable, ne vous mettez point en souci, nous veillerons sur vous. »

Ils réconfortèrent le thera, remplirent leurs devoirs et ensuite allèrent au village. Les gens, comme ils ne voyaient pas le thera, disaient : « Vénérables, votre directeur où est-il? »

Ayant eu l'événement ils envoyèrent du riz, et prenant eux-mêmes une sébile à aumônes ils allèrent pour honorer le thera, ils honorèrent les plantes de ses pieds et lui parlèrent en pleurant :

« O vénérable, nous veillerons sur toi, ne t'inquiète pas, » et après l'avoir consolé ainsi ils repartirent.

Des lors quotidiennement ils envoyèrent au monastère du riz pour manger, et le thera adressait sans cesse des exhortations aux soixante bhikkhus qui se conformaient strictement à ses exhortations; de sorte qu'à la fête de clôture qui suivit, tous ensemble ils obtinrent l'état d'Arhat avec les facultés surastacelles et quand la saison des pluies fut passée, désireux de voir le maître, ils dirent au thera :

« Vénérable, nous sommes bien désireux de voir le maître. »

Le thera à ces mots pensa :

« Moi je suis très faible, à mi-chemin il y a une forêt que ne fréquentent pas les êtres humains, si je vais avec eux, tous seront fatigués et seront incapables de mendier, je les enverrai donc en avant », et il leur dit : « Longue vie à vous! allez en avant. — Et toi vénérable? — Je suis faible et à mi-chemin il y a un bois qui n'est pas fréquenté par les êtres humains. Allez en avant, si je vais avec vous, vous serez tous fatigués. — Non, vénérable, ne fais pas ainsi, nous irons avec toi, dirent-ils. — Ne faites pas cela, vous ne me feriez pas plaisir. Quand mon frère zadel vous aura vu, il vous questionnera, alors racontez-lui comme quoi j'ai

perdu les yeux. Il arrivera quelque'un vers moi avec qui j'irai. Quant à vous, honorez en mon nom celui qui a les dix forces et les quatre-vingts theras.

Tels sont les ordres qu'il donna à ses disciples; ils lui demandèrent pardon de leur insistance et entrèrent dans le village. Les gens les faisaient asseoir, leur donnaient des aumônes et leur disaient : « Eh quoi, vénérables vous avez l'intention de partir? — Oui, laïcs, nous sommes bien désireux de voir le maître. »

Et après avoir insisté à plusieurs reprises, voyant que les bhikkhus étaient décidés à partir, les gens du village les accompagnèrent en pleurant, puis s'en retournèrent chez eux. Les bhikkhus arrivèrent au bout de quelques temps à Jetavana, ils saluèrent le maître et les grands theras, et le lendemain se mirent à aller demander l'aumône dans la rue où habitait le frère cadet du thera. Ce maître de maison les reconnut, leur donna des sièges et les reçut très cordialement, puis : « Et mon frère le thera où est-il? », lui dit-il. Ils lui racontèrent ce qui s'était passé. Le frère du thera honora la plante de leurs pieds en pleurant et leur demanda : « Que faut-il faire maintenant, vénérables? — Le thera attend que quelque'un d'ici aille vers lui, avec qui en prenant son temps il arrivera. — Vénérables, il y a Pālita, mon neveu, envoyez-le lui. — Impossible de l'envoyer ainsi, car il y a un danger à courir sur la route, il serait prudent de le recevoir préalablement moins. — Soit! faites cela, puis envoyez-le. » Ils requerront moins Pālita après l'avoir instruit dans la règle seulement durant un demi-mois, puis ils le mirent en route. Le neveu Pālita arriva enfin au village et apercevant un vieillard à sa porte il lui parla : « Y a-t-il un couvent aux environs du village? — Oui, vénérable. — Et qui y demeure? — Le thera Pālita, vénérable. — Montrez-moi le chemin. — Qui es-tu? — Je suis le neveu du respectable thera. »

Le vieillard le conduisit au couvent, Pālita salua le thera; il lui rendit les devoirs prescrits pendant un demi-mois, veilla soigneusement sur lui, puis : « Maître, le maître de maison qui est mon oncle attend votre arrivée, allons-y, dit-il. — Prends mon bâton Pālita le neveu prit le bout du bâton et entra avec le thera dans le village. Les gens du village le firent asseoir.

« Tu as donc l'intention de partir, vénérable ? — Oui, laics, je m'en vais aller saluer le maître. »

Alors les gens le suppliaient de mille manières et voyant qu'ils ne réussissaient pas, ils prirent congé du thera, l'accompagnèrent à mi-chemin, puis s'en retournèrent en pleurant. Le novice Pālita tenait l'extrémité du bâton du thera et marchait bien au milieu du chemin, et ils arrivèrent dans une forêt à l'endroit qu'on appelle Kattanañgura où avait habité autrefois le thera. Comme ils s'éloignaient de cet endroit, voici qu'ils entendirent le son de la voix d'une femme qui chantait en ramassant du bois dans cette forêt.

Il n'y a pas de son capable comme la voix d'une femme de troubler le corps entier des hommes. C'est pourquoi le Bienheureux lui-même a dit : O bikkhus ! je ne connais aucun son qui s'empare de l'âme d'un homme comme ceci : savoir, la voix d'une femme.

Le novice, pris d'amour pour la femme, lâcha le bout du bâton et dit : « Restez là, ô vénérable, j'ai affaire » et il alla auprès d'elle qui le voyant resta silencieuse, et avec cette femme Pālita perdit sa vertu. — Le thera de son côté pensait : « C'est le son d'un chant qui se fait entendre, certainement c'est une voix de femme ; évidemment le novice aura perdu sa vertu. »

Le novice après cela revint en disant : Allons-nous-en, vénérable, dit-il, mais le thera lui demanda : « Es-tu tombé en état de péché, novice ? » Celui-ci demeurait muet, quoique interrogé à diverses reprises et ne répondit rien ; le thera dit alors : « Un pécheur tel que toi ne doit pas tenir le bout de mon bâton. » Pālita troublé releva son costume religieux et revêtit celui de maître de maison : « Vénérable, d'abord j'étais novice, maintenant je suis devenu maître de maison. Je n'étais pas devenu moine par toi, mais par crainte des dangers de la route. Allons-nous-en. — Longue vie à toi, un mauvais maître de maison est un pécheur, un mauvais novice est un pécheur. Toi-même dans la condition de Samana tu n'as pas su être vertueux. Comme maître de maison qu'est-ce que tu feras de bien ? Un pécheur tel que toi ne doit pas tenir mon bâton. — Mais, vénérable, le chemin est

semé de dangers surhumains et vous êtes aveugle, comment resteriez-vous ici ? » Le thera répondit : « Longue vie à toi, ne crois pas cela : quand même je devrais mourir étendu sur le sol, je ne partirais pas avec toi », et il dit cette stance :

*Ah ! j'ai perdu les yeux : me voir dans un chemin impraticable ;
Je n'ai pas avec toi : on ne fait pas sa compagnie d'un fou !
Hélas, j'ai perdu les yeux, me voir dans un chemin impraticable :
Je mourrai, je ne partirai pas : on ne fait pas sa compagnie d'un fou !*

L'autre se troubla à ouvir ses paroles et se fit :

« J'ai, hélas ! commis une action grave, irréfléchie et irrégulière », et étendant les bras il s'élança en criant dans un honquet d'aristée. Et par l'éclat des vertus du thera le trône du pierre Pandikambala, trône du roi des dieux, long de soixante yojanas, large de cinquante, de la couleur des fleurs du Jayasumana, siège qui a la vertu de s'élever et de s'abaisser, ce trône s'échauffa. Çakka se dit : Qui donc désire que je quitte mon siège ? et regardant de son œil divin il aperçut le thera. C'est pourquoi les anciens ont dit :

« L'Indra des dieux qui a mille yeux éclaircit son œil divin et ce Pâla qui blâme le péché vécut une vie de sainteté. »

« L'Indra des dieux qui a mille yeux éclaircit son œil divin, et auguste de vertu Pâla était assis, ferme dans la religion. »

Çakka ensuite se dit : « Si je ne vais pas vers ce vénérable qui blâme le péché et qui est auguste de vertu, ma tête éclatera en sept morceaux ; j'irai donc vers lui. » L'Indra des dieux aux mille yeux, qui porte la majesté de la royauté divine, s'approcha en un instant de Çakktupâla, et comme il n'était plus loin du thera, il fit entendre le bruit d'un pas, et alors le thera demanda :

« Qui est là ? — Moi, un voyageur ! — Où vas-tu, late ? — A Savathi, ô vénérable ! — Eh bien, vas-y, longue vie à toi. — Et toi, ô vénérable, où iras-tu ? — Moi, je vais au même endroit. — Si nous allions de compagnie ? — Oui, mais je suis faible, et cela te retardera si tu vas avec moi. — Je ne suis pas pressé, et si je vais avec un vénérable j'accomplirai une des dix actions vertueuses. Allons ensemble. »

Le thera pensa avoir affaire à un brave homme : « Eh bien

prends le bout de mon bâton, jâiz, » dit-il. Qakka fit ainsi, et par sa vertu raccourcissant le chemin ils arrivèrent vers le soir au Jetavana. Le thera avait entendu que le chemin se raccourcissait : « Qu'est ce que ce bruit ? — Nous avons marché vite, je connaissais le chemin direct, vénérable. »

Alors le thera se dit que ce n'était pas à un homme, mais à un dieu qu'il avait affaire.

Celui qui a mille yeux, l'Indra des dieux qui porte la majesté de la royauté des dieux, arriva à Sâvatthi. Il conduisit le thera dans une hutte de feuillage que son frère cadet lui avait appêtée; il le fit asseoir sur un lit, et s'approcha ensuite du frère du thera sous la forme d'un de ses bons amis en lui criant : « Ça va bien, Pâlâ ? — Qu'est-ce qui va bien ? — Tu sais bien que le thera est arrivé. — Comment donc ? mais, je n'en savais rien, le thera est là ? — Oui, parfaitement, je viens d'aller au monastère, je l'ai vu le thera assis dans la hutte que tu lui as fait faire, et j'en viens. »

Là-dessus il s'en alla. Le maître de maison alla au monastère, vit le thera et honora ses pieds, et voyant son état : « Eh bien, vénérable ! je ne t'avais pas permis de quitter ce monde. »

Il envoya deux de ses esclaves auprès du thera, lui fit apporter du village du riz bouilli et d'autres mets à manger et ordonna qu'on servit le thera. Les novices, une fois leur tâche accomplie, le servaient.

Un jour, des bhikkhus qui demeuraient dans un autre pays, étant venus à Jetavana se dirent : « Allons voir le maître. » Ils l'honorèrent et virent ainsi les quatre-vingts theras en faisant la tournée des monastères. Arrivés à la cellule de Cakkhupâlâ : « Allons le voir aussi », dirent-ils. Le soir ils voulurent aller vers lui ; mais au même moment un grand nuage s'éleva et ils dirent : « Maintenant voilà le soir et un grand nuage s'élève, nous irons le voir demain matin. »

Pendant la première veille il plut ; durant la veille moyenne le temps s'éclaircit ; le thera qui avait repris ses forces et faisait des promenades, descendit pour se promener durant la dernière veille, et sur les chemins dont le sol était fraîchement détrempé s'élevèrent de nouveau de nombreux moucheron ; le thera en

écrasé beaucoup en se promenant, et les domestiques ne balayaient pas là où le thera se promenait.

Et les bikkhus se dirent : « Allons voir maintenant la résidence du thera », et voyant les insectes écrasés dans le promenoir : « Qui donc s'est promené ici ? » demandèrent-ils. — C'est, le maître, répondit-on, — Voyez l'acte du Samana : quand il y voyait, il se couchait, dormait et ne faisait pas de mal, maintenant qu'il a perdu les yeux, en voulant se promener, il a tué une masse d'insectes. Croyant faire bien il faisait mal. »

Ils allèrent dire au Tathâgata : Seigneur, le thera Cakkhupâla en se promenant a fait mourir beaucoup d'insectes. — Est-ce que vous l'avez vu comme il les tuait ? — Nous ne l'avons pas vu, seigneur. — De même que vous ne l'avez pas vu, lui ne voit pas les insectes : pour ceux dont les passions sont épuisées il n'y a plus de pensées de malice, ô bikkhus. — Respectable, puisque Tathâgata prédestiné à être Arhat pourquoi donc est-il devenu aveugle ? — Par l'effet d'une action qu'il a lui-même commise. — Qu'a-t-il fait ? — Écoutez, bikkhus. Autrefois, comme régnait le roi de Bénarès, un certain médecin parcourait villes et marchés en pratiquant son métier. Il vit une femme faible des yeux et lui demanda : De quoi souffres-tu ? — Je ne vois pas de mes yeux. — Je vais te donner un remède. — Donne, maître. — Et toi, que me donneras-tu ? — Si tu peux me rendre les yeux dans leur état normal, je serai ton esclave et mes fils et mes filles aussi. — Bien. Et le médecin prépara un remède et les yeux de la femme revinrent à leur état normal par l'effet d'un seul remède, et la femme pensa : « J'ai promis que je serai son esclave ainsi que mes fils et mes filles, et il se conduira sans douceur avec moi ; je m'en vais le décevoir » et elle répondit au médecin qui était venu demander comment elle allait : Avant, je souffrais un peu des yeux, maintenant ils me font très mal. Le médecin se dit : Cette femme se moque de moi et ne veut rien me donner, je n'ai pas besoin de cette esclave, je vais donc la rendre tout à fait aveugle. Il retourna chez lui, raconta la chose à sa femme qui resta silencieuse, composa un remède qu'il alla donner à la femme en lui disant : Endors-toi les yeux, ma chère. Elle le fit et ses deux

yeux fondirent et s'éteignirent comme s'éteint la flamme d'une lampe.

« Le médecin, c'était Cakkimpāla, ô Jakkhu. L'action qu'il a accomplie s'est attachée à lui, car une mauvaise action suit l'homme, comme la roue suit le pied du bœuf attelé au joug. »

Ainsi raconta le roi de la loi et il établit le rapport qu'il y avait entre les deux actes et marqua, comme du sceau royal on marque avec de l'argile un édit, son discours de cette stance :

Tout ce qu'on est est fait de l'esprit, et pour essaimer l'esprit, on fait du l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit sans par un esprit mauvais, alors le malheur le suit comme la roue suit le pied de la bête attelée.

(Stance I, *Dhammapada*).

II

LEGENDE DE MADDHAKUNDALI

COMMENTAIRE DU VERS II DU DHAMMAPADA¹

Le second vers a été prononcé à Sāvattihī même, concernant Maddhakundali.

Or, à Sāvattihī, vivait un brahmane nommé Adinnapubbhako, qui n'avait jamais fait le plus petit cadeau à qui que ce fût. Voilà pourquoi on l'appelait Adinnapubbhako. Il avait un fils très cher et très joli, et comme il avait envie de faire faire pour ce fils une parure, il se dit : « Si je commande une parure à l'orfèvre, il faudra que je la lui paye. » C'est pourquoi se mettant à battre l'or lui-même, il avait fait pour son fils des boucles d'oreille bien jolies et les lui avait données. Et voilà pourquoi tout le monde appelait l'enfant Maddhakundali.

Quand Maddhakundali eut seize ans, une maladie de jaunisse le saisit. Ce que voyant, sa mère dit :

(1) *Dhammapada*, éd. Fausbøll, Haavik, MISCEL V, p. III-94.

« Brahmane, ton fils a pris une maladie, fais le soigner par le médecin. — Ma chère, si je l'amène un médecin, il faudra lui payer en nourriture. Tu ne fais aucune attention à la dilapidation de ce que je possède! — Alors que vas-tu faire, brahmane? — J'agirai de façon à n'avoir rien à payer. »

Le brahmane alla auprès des médecins et leur demanda : « Pour telle maladie quel traitement feriez-vous? » Alors les médecins lui indiquant : « On fait ceci, on fait cela. On commence par une certaine écorce d'arbre. »

Le brahmane rapporta de l'écorce et fait le traitement de son enfant, mais la maladie s'aggrave après le traitement, et bien qu'elle devint incurable. Le père se rendant compte de son état si affaibli se décida à appeler un médecin. Le médecin ayant réfléchi répondit : « J'ai bien autre chose à faire, appelle un autre médecin pour traiter ton fils! » Ayant ainsi refusé il s'en alla.

Le brahmane sentant approcher l'heure de la mort de son fils réfléchit : « Voici, ceux qui vont venir pour voir mon fils verront toutes les richesses que j'ai dans ma maison, je vais en conséquence mettre mon fils dehors. » Il porta son fils à l'extérieur de sa maison et le fit coucher sur une terrasse.

Ce même jour, Bhagavat, à l'heure de l'aurore, se sentit pénétré de grande compassion et se leva pour regarder les hommes qui étaient sur le point d'être convertis, ceux en qui le bien poussait de longues et profondes racines, et ceux qui avaient tourné leur cœur déjà vers les précédents Buddhas. En examinant le monde avec son oeil de Buddha, il déploya le filot de la science sur l'ensemble des dix mille mondes. Comme il voyait Maddhakapali dehors sur une terrasse, la mine qu'il faisait, ainsi couché, lui procura que l'heure de la mort du pauvre était venue. Le maître l'ayant considéré, et remarquant qu'on l'avait fait coucher après l'avoir porté hors de la maison pensa :

« En vérité, ai-je besoin, en ce cas, de quelque motif profond? Ce pauvre garçon, ayant apaisé son esprit en moi, ayant fait son temps, renâclera dans un palais volant d'or qui aura trente joignes de long, et il aura un cortège de mille apsaras ; le brahmane brûlera son fils et demeurera en pleurant au cimetière, et l'enfant

devenu devaputto, ôté de son nouvel état, avec ses mille apas, ses ornements et ses parures de colliers et ses soixante chari longs de trois gavyutas se demandera : Par quelle bonne action me suis-je acquis un si grand bonheur ? En réfléchissant, il reconnaîtra que c'est parce qu'il a apaisé son esprit en mal, et se dira : Mon père, qui pour éviter la dépense ne m'a pas donné de remède pleure maintenant au cimetière. Il faut que je change cela. Par impatience, reprenant ses traits de Maddhakundali il viendra s'habiller non loin du cimetière et pleurera ; alors le brahmane lui demandera : Qui es-tu ? et il répondra : Je suis ton fils Maddhakundali. — Où donc es-tu ressuscité ? Dans le séjour des trente-trois dieux. Et quelle action avais-tu donc accomplie ? A cette question il exposera comment il est ressuscité pour avoir apaisé son esprit en mal. Le brahmane me demandera ensuite : Quand on a apaisé sa pensée en toi, on renait donc dans le ciel ? Alors je lui répondrai par la strophe du Bhāṣṇapada qui dit :

Tout il y en a de sagesse, tout il y en a de milliers qu'on ne les compte pas.

« Quand cette strophe aura été récitée, quatre-vingt-quatre milliers de créatures se convertiront à la religion. Maddhakundali sera sotapanno, et aussi le brahmane Adinnapabbhako. »

Après ces réflexions, Bhagavat reconnaît qu'il y aurait certainement conversation à la loi pour ce fils de famille. Et, le lendemain après avoir accompli l'acte de la surveillance de son corps, entouré d'une grande assemblée de bhikkhus, il entra dans Sāvasthi pour mendier ; peu à peu il se rapprocha de la porte de la maison du brahmane, comme Maddhakundali était couché, le visage tourné vers l'intérieur de la maison. Le maître, se sachant invisible par lui-même, émit de son corps un rayon. L'enfant se retourna se demandant : « Qu'est-ce donc que cette lumière ? » de sa couche il aperçut le maître.

« Voilà qu'à cause de mon père aveugle et idiot, me trouvant près de Bouddha il m'est impossible de lui rendre service avec mon corps, ni d'écouter la loi — je ne suis plus même maître de mes mains — il n'y a qu'une chose à faire. » Et pensant ainsi il

apaisa son esprit. Le maître dit : C'en est assez pour lui, puis s'en alla. Comme le Tathâgata s'éloignait de plus en plus de ses yeux, Maddhakkapallî, l'esprit calme, ayant fait son temps, comme endormi et soudain réveillé, renvoya dans le monde des Devas dans un palais volant tout d'or, long de trente yojanas.

Le brahmane brûla le corps de son fils, puis fut tout occupé à gémir au cimetière; il y allait tous les jours et pleurait : « Où donc es-tu, mon fils unique, où donc es-tu ? »

Et le devaputta ayant considéré sa renaissance heureuse réfléchit ainsi : « Par quelle action ai-je donc mérité ce bel état ? » Et il reconnut qu'il le devait à son apaisement en Buddha. « Quand j'étais malade, ce brahmane ne m'a même pas donné de remède, et maintenant voilà qu'il va pleurer au cimetière! Il serait convenable de changer cela. » Alors sous ses traits de Maddhakkapallî, le devaputta s'approcha tout près du cimetière et pleura en attendant les brzes.

Le brahmane le vit : « Moi je pleure à cause du gros chagrin de la mort de mon fils, mais celui-ci pourquoi pleure-t-il ? Il faut que je lui demande. »

Il dit alors cette stance :

Tu qui as des boucles d'oreilles si bien polies, qui es richement habillé, qui portes des guichardes de jais, promues de bois de sandal, tu agites les brzes, et tu gémiss, pourquoi es-tu chagrin ?

L'autre répliqua : « J'ai un char, tout d'or brillant, mais je ne puis pas trouver des roues pour lui, voilà le chagrin qui me tue. »

Alors le brahmane dit : « Dis-moi ce qu'il faut d'or ou de pierres précieuses, ou de cuivre ou d'argent, pour que je te fasse avoir une paire de roues, bon petit garçon. »

En entendant cela, le garçon « dit : « Il n'a pas même fait les remèdes nécessaires pour son fils, et quand il voit quelqu'un qui ressemble à son fils il lui dit : « Je te ferai une roue de char en or. — Val je trouverai moyen de te punir. » Et il dit au brahmane : Et combien grande la feras-tu la paire de roues pour moi ? — Aussi grande que tu voudras. — Il me faut la lune et le soleil,

donne les moi tous les deux, la lune et le soleil sont des frères, mon char est fait en or, avec ces roues-là il sera beau. — Enfant que tu es, qui es-tu toi qui demandes ce qu'on ne peut pas demander? Il ne te reste plus, je pense, qu'à mourir, car tu n'obtiendras pas la lune et le soleil. »

L'enfant lui dit : « Qui donc est un enfant, celui qui pleure pour avoir quelque chose que les sens perçoivent, ou quelque chose qui n'existe pas? On voit le départ et l'arrivée, on voit les contours. Mais celui qui meurt une fois qu'il a fait son temps, il n'est plus visible. Lequel donc de ceux qui pleurent ici est le plus fou? »

Le brahmane, en entendant cela, considéra que c'était bien raisonné. « Mon garçon, tu dis la vérité, c'est sûr, je suis le plus fou de ceux qui pleurent, puisque je pleure un mort qui a fait son temps, comme un enfant qui demande la lune. »

Après cela, consolé par ces paroles, il fit l'éloge du garçonnet et dit enfin stanco :

La chair souffrante, et comme on lui versé d'eau sucrée, il l'arrose comme avec de l'eau et rafraîchit tout le corps. — Il a enlevé la douleur, il a été le chirurgien qui baillait mon cœur, le docteur de mon fils qui maladevait. — Moi, moi je n'ai plus de douleur, je suis rafraîchi, je suis guéri, je ne suis plus malade, je ne pleure plus maintenant que je t'ai entendu, ô petit garçon!

Et il lui demandait : « Comment t'appelles-tu? es-tu un dieu, un gaudhabba, ou bien Sakka le généreux? qui es-tu? de qui es-tu le fils? comment te connaîtrai-je? »

Là-dessus le garçonnet lui raconta : « Celui que tu pleures et regrettes, ton fils, que tu as déposé toi-même dans le cinetibba, c'est moi. Car ayant fait une bonne action, je suis maintenant compagnon des trois grands dieux. »

— Mais nous ne t'avons jamais vu faire le plus petit cadeau quand tu étais à la maison, ni même pratiquer le repas boddhiqne. Est-ce par de tels actes que tu es allé dans le monde des dieux?

— Quand j'étais malade, très souffrant, très épuisé, ayant le corps douloureux, dans notre maison je vis le Boddha sans passions, affranchi de désir, le Sugala à la haute sagesse, et me sen-

tant le cœur joyeux et l'esprit apaisé je lui fis l'anjali, et c'est par cette bonne action que je suis arrivé à vivre en la société des vrais grands dieux.

A mesure que son fils parlait tout le corps du brahmane se remplissait de joie, et l'exprimant : « O merveille, ô miracle, voilà donc l'effet d'une simple salutation. Eh bien, moi aussi, avec un cœur joyeux et une âme apaisée, je vais au Buddha aujourd'hui même, il sera mon refuge. »

Et son fils lui dit : « Aujourd'hui je vais au Buddha comme refuge et au Dhamma (loi) et au Sangha (clergé), le cœur seroin. Reçois de même les cinq verbes de l'enseignement entièrement épanouis : abstiens-toi vite maintenant de faire mal aux créatures ; écarte tout ce qui ne t'a pas été donné en ce monde ; ne bois pas de boisson spiritueuse ; ne parle pas à faux, et sois content de ta propre femme. »

Le brahmane consentit en disant : « Bien ». Puis il ajouta cette strophe :

Toi même le bien pour moi, ô Yakkha, tu déistes mon salut, ô divinité, je vous salue ce que tu dis, tu es mon maître ! Je cherche mon refuge dans le Buddha et dans la loi excellente. Je m'empresse de te plus faire de mal aux créatures, je rejette tout de moi tout ce qui ne m'a pas été donné en cadeau dans le monde, je ne bois pas de spiritueux, je ne parle pas fausement et je me tiens content de mon épouse.

Le devaputta dit : « Dans ta maison de brahmane il y a beaucoup de richesses ; va auprès du maître, donne-lui tes biens, écoute l'enseignement de la loi, et fais-lui une question. »

Là-dessus il disparut.

Après cela, le brahmane alla dans sa maison et dit à sa brahmanal : « Ma chère, je m'en vais inviter le Samana Gotama, je lui poserais une question, prépare-toi à le recevoir. » Puis il alla au monastère, et sans saluer le maître, et sans lui faire de frais, il recula à part et dit : « O Gotama, accepte pour aujourd'hui de prendre ton repas chez moi avec toute la troupe de tes bhikkhus. » Le maître accepta, et le brahmane, ayant reçu cette promesse, courut chez lui, prépara à manger et à boire. Le maître arriva entouré de la troupe des bhikkhus et entra chez le brahmane : il

s'assit sur le siège qu'on lui offrait, et le maître de maison lui témoigna du respect. Une grande foule était accourue, car quand le Tathâgata est invité par un hérétique, deux foules accourent : d'une part les hérétiques qui se disent : « Aujourd'hui nous allons voir l'ascète Gotama bien embarrassé par des questions » ; d'autre part les croyants qui se disent : « Aujourd'hui nous allons voir toute la grâce du Buddha. » Le brahmane s'approcha du Buddha comme ils venaient de dîner, et qu'ils étaient assis dans la maison, et lui posa cette question :

— O Gotama, est-ce que les êtres peuvent renaître dans le ciel, même s'ils n'ont pas fait le moindre don, s'ils n'ont pas entendu le Dhamma, et s'ils n'ont pas observé le repos, uniquement pour avoir apaisé leur esprit ?

— Pourquoi me demandes-tu cela, ô brahmane ? N'es-tu pas été renseigné par ton fils Maddhakundali qui avait puisé son esprit en moi, sur sa renaissance dans le ciel ?

— Et quand donc, ô Gotama ?

— N'est-il pas vrai que tu es allé aujourd'hui au cimetière géme, et que tu as vu un enfant, tout près de toi, qui pleurait en levant les bras au ciel, et n'as-tu pas dit alors : En grande toilette, avec de belles boucles d'oreilles brillantes, portant des guirlandes de jeunes pousses de santal doré, etc. ?...

Et Buddha répéta tous les mots de la conversation des deux personnages et raconta toute l'histoire de Maddhakundali :

« En vérité ce n'est pas par centaines ni par deux centaines qu'on compterait le nombre innumérable de ceux qui sont nés dans le ciel après avoir apaisé leur esprit en moi. »

Comme la grande foule n'était pas unanime, le maître le sachant, décida en lui-même : « Que le devaputta Maddhakundali vienne dans son palais volant. »

Et il vint, paré d'ornements divins, et étant descendu de son palais, saluant le maître, il se tint à ses côtés. Et comme on lui demandait ce qu'il avait fait pour obtenir un si heureux état, le maître lui dit cette stance :

Tel, ô devatâ, qui se tient là, d'une couleur blanche, flamboyant les régions

comme l'étoile du matin, je te demande quelle action tu as faite quand tu étais encore homme.

« Le devaputto dit : Cet heureux état, ô vénérable, je l'ai obtenu pour avoir apaisé mon esprit en lui. — Ainsi tu as obtenu cet heureux état, pour avoir apaisé ton cœur en moi ? — Oui, vénérable. »

Et la multitude ayant vu le jeune dieu témoigner sa joie : « Les mérites du Boddha sont merveilleux en vérité : voilà le fils du brahmane Adhimappahiko, qui sans avoir fait aucune bonne action, par le fait seul d'avoir apaisé son esprit dans le maître, a obtenu cet heureux état. »

Alors le roi de la loi leur raconta que dans ce qu'on fait de choses bonnes ou mauvaises, c'est l'esprit qui est le principal, car celui qui a accompli une action avec un cœur apaisé, lorsqu'il quitte ce monde, il va au monde des dieux, et sa bonne action le suit comme l'ombre suit la personne. Et leur ayant expliqué cela, il apposa comme l'argile du sceau royal en disant, pour terminer, cette stance :

Tout ce que nous sommes est fruit de notre pensée : notre et pensée en procédant, et la pensée est agit avec sérénité, la gloire la nôtre comme les arbres qui ne se quitta pas.

(*Dhammapadam*, 1, 2.)

Louis DE LA VALLÉE-POISSON, Godafroy DE BONAY.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GRAV-SIX, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Milloud.

(Suite¹.)

Secte Hossan.

D. — D'où vient ce nom?

R. — De ce que cette secte a établi une classification des natures et des manifestations (apparences) de tous les modes (choses). Cette secte a quatre noms :

1^{re} Secte de l'Absolue Connaissance ; car la substance des doctrines de cette secte est cette Connaissance absolue.

2^e Secte rationnelle et qui procure les fruits complets de l'Éclaircissement ; car toutes ses doctrines agréent à la raison pure.

3^e Secte du Véhicule universellement efficient ; car elle réunit en elle les êtres des Cinq Véhicules.

4^e Secte des manifestations des modes (choses) ou *Hossan*, pour la raison dite plus haut. C'est son nom actuel.

D. — Sur quels sâtras et quels câstras se fonde-t-elle?

R. — Le *Yui-chi-sou*² (*Vidyamâtra-câstra*) elle six sâtras et onze câstras. Voici les noms des six sâtras :

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 212 à 243 et p. 327 à 330.

2) Câstra de l'Absolue ou Unique Connaissance.

Egon-kyan, Zimmin-kyan, Nyoran-Syungon-kyaku-kyan, Syungon-kyan, Abudanna-kyan, Banko-kangon-kyan.

Voici les noms des onze *châtras* : *Yaga-ran, Ken-gan-ran, Syungon-ran, Syd-yan-ran, Syan-ran, Zyu-di-ran, Fambota-pyga-ran, Ben-tyu-ben-ran, Nizyu-pui-si-ran, Kuuo-ryo-en-ran, Zou-yd-ran.*

D'une façon générale, elle a son fondement dans le *Çâtra* en cinq parties, les *Des Çâtras devanâ*, etc. ; tandis que le *Zimmitu-kyan*, le *Yaga-ran*, le *Fai-si-ran* et autres, lui servent de manuels, qu'elle étudie avec grand soin.

D. — Qui regarde-t-elle comme son fondateur ?

R. — Je vais vous dire la filiation de ses ancêtres, que l'on connaît d'ailleurs très bien, dans les Trois pays (Inde, Chine et Japon).

Au ix^e siècle du Nirvâna, le Bodhisattva *Maitreya*¹ descendit du ciel Taïta et annonça le Grand Çâtra en cinq parties dans le pays d'Inde, dans une salle de prêches nommée Yasyana (pr. *Touchana*). Il appartenait au dixième et suprême rang des Bodhisattvas, celui de l'aspirant au l'Éclaircissement final. Il transmettait ce que lui avait appris antérieurement la Tathâgata *trî-bhas*, c'est-à-dire la merveilleuse vérité (ou théorie rationnelle) de la Voie médiane, qui nie l'irréalité et nie la réalité ; doctrine qui est certainement entre toutes comme le miroir le plus pur (du vrai). (À cette époque se rattache encore le *Yaga-çâtra*, en cinq livres, où l'on trouve classées par catégories toutes les doctrines communes dans le Bouddhisme. De là, il a aussi reçu le nom d'Ample Commentaire des *çâtras* et des *châtras*.)

Après vint le Bodhisattva *Aamga*², qui, avant de s'être réincarné, se trouvait au rang initial des Bodhisattvas : Il fut le successeur du Vénérable Compatissant (*Zi-on*, *Maitreya*), et transmit la doctrine de cette secte dans toute son ampleur. Il ajouta des explications détaillées à tous les écrits du Maître Compatissant et composa du grand *çâtra* comme commentaires des prédictions du Vénérable Çakya (le Bouddha).

1) Japannais *Miroku* (ou *Zi-on*, *Zi-on*).

2) Japannais *Ma-kyaku*.

Au cours du IX^e siècle, il y eut encore le Bodhisattva *Vasubandhu*, frère cadet d'Asaoka. Il avait obtenu parfaitement l'état des Quatre Rangs originaux (1) de Bodhisattva² ; il fut le successeur de son frère aîné. Il composa des commentaires étendus sur les câstras du Vénérable Compatissant. D'abord étudiant du Petit Véhicule, il avait écrit cinq cents câstras selon ces Idées-là. Il passa ensuite au Grand Véhicule, dont il se fit l'apôtre ; et il écrivit cinq cents autres câstras. Il était profondément versé dans tout le texte des enseignements de la vie entière du Bouddha.

Puis le Bodhisattva *Ishvarasiddhi*. Il expliqua avec profondeur les câstras de Vasubandhu et propagea au loin les enseignements du Vénérable Compatissant. Il est, dans sa réalité non incarnée, un des Bouddhas du présent *kaipa* ; c'est au milieu de l'air qu'il prêcha avec tant d'éclat. Les hérésies détestables formèrent sa bouche ; tous les schismes du Petit Véhicule, déconcoctés, ressemblaient à des gens qui hégarent. Hérétiques et schismatiques ne pouvaient s'empêcher de le proclamer l'homme unique, incomparable, du Grand Véhicule.

Puis le docteur *Chabbadra*, grand capitaine, pour ainsi dire, des propagateurs de la doctrine ; sans rival de son temps. Il transmittait toute la doctrine des Manifestations des modes (*Houan*), et expliqua les enseignements de la vie entière du Bouddha.

Ces cinq grands docteurs³ firent les carriers de la propagation de cette doctrine en Inde.

Alors, dans les premiers temps de la dynastie des *Thang*, le danda⁴ *Houen-Thsang* venant de loin, traversa le fleuve *Ryousu*⁵ (Hienché) et se rendit dans l'Inde, auprès de Chabbadra. Celui-ci lui transmit les doctrines complètes de cette secte ; il attendait Houen-Thsang depuis longtemps. Il lui communiqua le Grand Câstra en cinq parties ; les Dix Câstras dérivés et toutes les autres doctrines de la secte. Houen-Thsang revenu en Chine, les y repa-

(1) Voir p. 299.

(2) « Enseignements de câstras ».

(3) « Triple Triumvirat » ; ce dit généralement des traducteurs du canon bouddhique, Jap. *Saichou*.

(4) Il oncle dans le Tibet.

dit largement. Trois mille élèves, sixante-dix disciples éminents et quatre Anciens des disciples, et toute la Cour, l'entouraient et l'admiraient. La Chine entière le vénérait comme un souverain. Il fit de vastes traductions de tous les autres sutras et câstras; et du Vinaya. Il est, en Chine, le premier ancêtre de la secte *Hossou*; d'après la filiation indoue, il serait le sixième.

Ensuite vint le maître *Ki-ki*, Ancien des disciples de Hienou-Thsang, doué d'une intelligence incomparable. Son œuvre comprend cent livres de commentaires. Il était la manifestation temporelle d'un Bodhisattva du rang suprême. Sa vertu inépuisable provenait de l'essence même du bien. Le monde entier l'admirait avec ferveur; et il fut surnommé le Maître Compétissant et Bienfaisant (*Zé-on dai-si*).

Il eut pour successeurs *Si-eyu* et *E-eyu*. *Si-eyu* fut lui-même continué par *Boku-yau* et *Ti-eyu*. Telle est la lignée des Pères chinois de cette secte.

Elle fut apportée au Japon à trois reprises.

D'abord, par les deux prêtres japonais *Ti-tô* et *Ti-tan*, qui avaient reçu l'enseignement de Hienou-Thsang.

Secondement, par le prêtre *Ti-hô*, du pays de *Sou-ra* en Corée, lui aussi instruit par Hienou-Thsang. Il transmit sa doctrine au haut-prêtre japonais *Oi-en*, qui propagea dès lors la secte *Hossou* par ses prédications dans la salle *Yui-mo*, à Nara.

Troisièmement, par le haut-prêtre japonais *Géni-dan*. Il était allé en Chine écouter les leçons de *Boku-yau*. A son retour, il instruisit le haut-prêtre *Zen-zyu*. Dès lors jusqu'à nos jours, l'enseignement de cette secte s'est transmis régulièrement et sans interruption, et tous les monastères s'y sont adonnés. On dirait, à voir tous ces prêtres vénérables, apte assemblés de dragons et d'éléphants; la pointe de leur éloquence était aigue; ils semblaient des lions par leur vertu puissante, resplendissante. Leur enseignement du Jugement et de la Détermination retentissait avec un bruit formidable.

D. — Combien compte-t-elle d'époques doctrinales, c'est-à-dire d'époques de la carrière du Bouddha auxquelles correspondent différentes catégories d'enseignements ou doctrines?

R. — Trois; à en croire le texte très-véridique et très-clair du *Ge-zummitu-kyou*.

La première époque est celle de la *doctrine de la Réalité*. Au début de sa carrière, le Bouddha, afin d'amener ses auditeurs au Véhicule des Çévakas (Auditeurs), se borna à réfuter les hérésies des Brâhmanes et d'autres, dont la principale était l'erreur préconçue de la réalité du moi. Il exposa les principes de l'irréalité des modes (choses). Toutes les vertes du Petit Véhicule se rattachent à cet enseignement. Car, dès qu'elles professent le principe de la réalité des modes, tout le reste est impliqué de soi-même dans cette catégorie de doctrines.

La seconde époque est celle de la *doctrine de l'irréalité*. Le Bouddha, pour amener ses auditeurs plus haut, au Grand Véhicule, leur exposa le principe de l'irréalité des modes, réfutant ce qu'il avait enseigné antérieurement touchant leur réalité.

La troisième est celle de la *Voie médiane*. Là, le Bouddha prêcha le principe de la non-irréalité et de la non-réauté, réfutant les préjugés antérieurs de ceux qui croyaient, ou exclusivement à la réalité, ou exclusivement à l'irréalité.

Il commence par avoir égard à l'aptitude de ses auditeurs, à laquelle il veut adapter ses pensées, et il leur prêche la réalité des modes¹. Ensuite, il détruit lui-même ce préjugé. Mais il n'explique pas encore les Trois natures, ni les Trois non-natures, c'est-à-dire la doctrine parfaite; d'où vient qu'on a surnommé ces deux premières époques : « Discussion inachevée et place de repos provisoire. »

Dans la troisième époque, il prêche enfin les Trois natures et les Trois non-natures. La nature (ou univers), telle qu'elle est conçue par le commun préjugé, n'existe pas. La nature entra- conditionnée (conçue comme cause et effet) ne peut pas non plus exister. Voilà la théorie admirable de la *Voie médiane*, entre la négation de l'irréalité et la négation de la réalité; voie qui évite les deux côtés extrêmes et suit la vraie direction du milieu. C'est la doctrine la plus profonde de toute la carrière du Bouddha; de

1) Parce qu'en sommeant généralement leur ignorance.

ces huit myriades d'enseignements, c'est le plus subtil et le plus merveilleux. A celui-là se rattachent ce qu'il y a de plus profond dans le Grand Véhicule, l'Avatamsaka-sûtra, le Sandhinirmucana-sûtra, le Suvârna-prahâra-sûtra, le Saddharma-pundarikâ, le Nirvâna-sûtra, etc. Tout le Prajñâ-pâramitâ-sûtra se rattache à la seconde époque; tous les ouvrages du Petit Véhicule à la première.

D. — Ces trois époques s'entendent-elles des mois et des années, ou de l'ordre interne des doctrines?

R. — Les savants ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns entendent l'ordre chronologique; d'autres un ordre spéculatif, déterminé par la nécessité interne de prééminence ou de consécution des diverses catégories de doctrines. D'autres concilient et adjoignent à la fois les deux ordres.

D. — Dans la troisième époque, est-ce que la doctrine de la *Voie médiane* fut établie par rapport (ou par opposition) à celle des Trois natures; ou fut-elle donnée comme enseignement spécial (absolu, indépendant de tout autre)?

R. — On a soutenu l'une et l'autre opinion, plus généralement la première.

D. — Expliquez-moi comment, dans la deuxième époque, le Bouddha prêcha la doctrine de l'irréalité?

R. — Vous trouverez, dans les auteurs, deux interprétations. Selon l'une, il avait en vue le seul préjugé, qu'il voulait abattre, de la conception commune (sensualiste) de la nature. Il montra le sans secret des apparences ou modes, et prêcha l'irréalité de toutes choses (modes). Selon l'autre, il avait en vue, en prêchant cette irréalité, les *Trois non-natures* (natures qui n'existent pas, i. e. fausses conceptions de la nature), qu'il fallait réfuter.

D. — Combien y a-t-il de Véhicules, selon cette école?

R. — Il y a trois Véhicules et cinq Caractères¹. Ces derniers sont :

1° Les Çetvakas, de caractère immuable.

1) La liste complète de ces cinq caractères, j'ai cru devoir les laisser toute confusion avec les trois natures dont on vient de parler, et qu'on expliquera plus bas, p. 215.

kus, des Pratyekabouddhas et des Bodhisattvas, qui ont un caractère fixe; enfin celui des êtres de Caractère incertain, qui, suivant l'occurrence, parviennent à l'un ou l'autre des trois Véhicules précédents. Si l'on n'a égard qu'aux religieux (qui ont quitté leur famille), on comptera trois Véhicules.

Vous voyez maintenant d'où vient le nom donné quelquefois à cette secte : « Véhicule efficient pour tous¹. »

D. — Le *Saddharma-piṇḍarīka* et d'autres sūtras parlent d'un Véhicule unique, celui des Bouddhas; ainsi tous les êtres, de Caractère fixe, des Trois Véhicules, pourraient devenir Bouddhas. Pourquoi tenez-vous à établir cinq Véhicules?

R. — Ces sūtras expliquent une doctrine dont il faut voir le vrai sens. C'est par rapport aux êtres sans Caractère certain (mais susceptibles d'en acquiescer un), que le Bouddha dit qu'il n'y a qu'un Véhicule, c'est-à-dire que tous les êtres peuvent devenir Bouddhas. Il n'a point voulu dire : tous les êtres des cinq Caractères. Par conséquent, et même il a parlé de totalité, c'est la totalité d'une petite partie. Les différences qui séparent ces cinq Caractères l'un de l'autre sont innombrables de toute éternité², de par leur nature même.

D. — Dites-moi maintenant l'ordre et le détail des pratiques religieuses (ou de la culture religieuse) et des fruits qu'on en obtient dans les Trois Véhicules.

R. — Les Śrāvakas, suivant leur aptitude, parcourent par trois renaissances, ou par soixante kalpas; et obtiennent (compréhendent) alors des fruits appropriés (qui sont l'Éclairement). Les Pratyekabouddhas doivent accomplir des bonnes œuvres pendant quatre existences, ou pendant cent kalpas. Les Bodhisattvas, avant d'obtenir le fruit de l'Éclairement suprême, parcourent trois kalpas immenses³.

D. — Combien y a-t-il de rangs de Bodhisattvas, selon cette secte?

R. — Il y en a quarante et un, tant de ceux où l'on opère de

1) Cf. page 201.

2) « Sans qu'il y ait jamais ou de commencement... »

3) *dup, soḍi, du saṁsa, māchēya, āśamantarakāla.*

bonnes œuvres-causes, que de ceux où l'on jouit de leurs fruits. Ce sont : les Dix Demeures ¹, les Dix Cultures (pratiques), les Dix Transferts (d'un état à un autre), les Dix Terrains et la bouddhification. Il y en a quarante-deux, si l'on y joint le rang de l'Éclairement équivalent (presque égal à l'Éclairement final), généralement inclus dans le dernier des Dix Terrains. De même, si l'on compte, avant les Dix Demeures, Dix Confiances, cela fait cinquante et un rangs. Mais on peut les comprendre dans la première des Demeures; de sorte que le grand maître *Zi-on* n'admet que quarante et un rangs. *Saïnyan* en compte cinquante-deux.

De ces quarante et un rangs, on a fait cinq groupes. D'abord celui du *Fonds* ou Capital, qui précède les *Terrains*, et comprend treize périodes ou états spirituels. Ensuite, celui des *Actions préparatoires*, qui fait suite aux *Dix Transferts*, et se subdivise en quatre états appelés les *Quatre Biens originaux*. Ce sont les moyens pieux et actions préparatoires, pour obtenir le rang de la *Vue de la vérité*. Troisièmement, le rang de la *Pénétration de la vérité*, qui correspond à l'état initial du premier des Dix Terrains, et au rang de la *Vue de la vérité*. Quatrièmement, le rang de l'*Affinage* par les pratiques religieuses et l'étude; il va du second état du premier Terrain, au dixième Terrain. Cinquièmement, le rang final, suprême, le fruit de bouddhification.

D. — Quels obstacles les êtres appartenant aux Trois Véhicules ont-ils à retrancher?

R. — Les êtres des deux premiers Véhicules (*Gravakas* et *Pratyekaboddhis*) ne retranchent que ceux des passions. Les *Bodhisattvas* et êtres du Grand Véhicule ont les deux espèces d'obstacles à rejeter, ceux des passions et ceux de l'ignorance. En outre, il faut distinguer, dans chacune de ces deux espèces, les obstacles *discernés* (dont on a conscience), et ceux qui sont *naturellement concomitants* (inconscients). Avant d'entrer dans les *Terrains* des *Bodhisattvas*, on a subjugué les deux espèces d'obstacles *discernés* en tant que manifestations ou réalisations. Dans le premier des Dix Terrains, on retranche les semences de ces obstacles. Du se-

3) Voir Sects Tendai, dans le prochain article.

enfin au dixième Terrain, on retient graduellement les obstacles, inconsciemment concomitants, de l'ignorance. Dans le dixième Terrain, on détache de soi les semences des obstacles, inconsciemment concomitants, des passions. Les *propensions* (qui survivent aux passions elles-mêmes) à ces deux espèces d'obstacles sont détruites régulièrement et graduellement à partir du second Terrain; lorsque enfin on arrive au fruit de bouddhification, elles sont anéanties d'un seul coup.

D. — Combien y a-t-il de rangs à passer, pendant les trois immenses kalpas?

R. — Le premier kalpa est formé des trois états des *Sages* (*Civakas*) et des quatre états appelés *Biens originaux*. Le second kalpa va du deuxième au septième Terrain. Les huitième, neuvième et dixième Terrain composent le troisième kalpa.

Une autre répétition des quarante et un rangs des Bouddhistes est celle du *Quatre Refuges* (appui).

Le premier Refuge est l'état antérieur aux Dix Terrains. On y fait des offrandes spirituelles à des Bouddhas nombreux comme le sable de cinq Ganges¹.

Le second Refuge va du premier au sixième Terrain. On y adore des Bouddhas nombreux comme les grains de sable de six Ganges.

Le troisième Refuge est formé des septième, huitième et neuvième Terrains; on y adore des Bouddhas aussi nombreux que le sable de sept Ganges.

Enfin le quatrième Refuge, c'est le dixième Terrain! On y adore des Bouddhas nombreux comme le sable de huit (seuves) Ganges.

Ce sont donc, en tout, vingt-six immenses quantités de Bouddhas que l'on adore pendant les trois kalpas. On affine et polir à l'infini sa culture religieuse et l'on consomme les six Perfections morales (*pāramitas*). Avant les Dix Terrains, on cultive la méditation de l'Absolu (unique) Connaissance en tant que manifestations, aspects; pendant qu'on traverse les Terrains, on la médite en tant que nature, essence.

D. — Veuillez maintenant me parler des *seeds* (choses), et me

1) C'est-à-dire: on les adore, on reçoit leurs enseignements, etc.

dire en combien de modes principaux cette secte répartit toutes choses (qualités).

H. — Elle en compte cent, qui suffisent à une explication complète de l'univers.

Ces cent modes forment cinq groupes :

1° L'intellect (esprit-roi), où il y a huit connaissances : celles de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, de l'esprit (cœur) ; la connaissance trouble, et la connaissance-récapitulative.

2° Les qualités mentales, dont il y a cinquante et une, réparties en six groupes :

a) Cinq qui prédominent dans toute pensée : attention, contact, sensation, perception, pensée.

b) Cinq spéciales : désir, détermination (parfaite compréhension), mémoire, méditation, sagesse.

c) Onze qualités des bonnes pensées : confiance, courage, honte, timidité, désintéressement, absence de colère, absence de sottise, sérénité, vigilance, détachement des passions, absence de malignité.

d) Six qualités des passions : cupidité, colère, sottise, orgueil, doute, opinions mauvaises. Il y a cinq espèces d'opinions mauvaises : celles qui exaltent le corps ; celles qui adoptent un parti extrême, loin du juste milieu ; celles qui sont pernicieuses ; celles qui se modèrent sur celles d'un autre ; enfin celles qui se conforment à des observances (hérétiques, brahmaniques, etc.).

e) Vingt qualités des passions secondaires : irritation, inimitié, dissimulation, peine, égoïsme, envie, tromperie, flatterie, malignité (coïre), orgueil, absence de honte, absence de timidité, arrogance, abattement, débauche, indolence, insouciance, perte de la mémoire, dérèglement, déraison.

f) Quatre qualités indéterminées : repentir, somnolence, examen, investigation.

3° Les modes formels (i. e. les formes), dont il y a onze : œil, oreille, nez, langue, corps (ce sont les organes) ; forme, son, parfum, goût, contact (les objets auxquels s'appliquent les or-

gones¹ ; et, comme onzième, la forme qui est l'objet général² auquel s'applique (ou correspond) l'esprit. Elle est quintuple : on y distingue une forme subtile très faible, une forme subtile très élevée, une forme qui sert à faire percevoir les sensations³, une forme produite par certaines méditations, et une forme qui est celle des perceptions faussées.

4° Vingt-quatre modes sans connexion avec l'esprit, indépendants de lui : tels sont l'obtention (ou la non-obtention), la vie, la similitude (ou la différence), la condition différente des êtres ; la méditation sans pensée, chez ceux qui arrivent ici-bas à la condition de dévas ; la méditation qui produit l'anéantissement ; la méditation sans pensée de certains hérétiques ; le nom ; le mot ; la proposition ; la naissance ; la vieillesse ; le fait d'être ce qu'on est ; la durée éphémère ; la transmigration ; la méditation passive ; l'accord ou connexion entre deux choses ; la force, l'ordre (consécution) ; la direction ; le temps ; le nombre ; ce qui nous agréé et ce qui ne nous agréé pas.

5° Six modes impérissables : l'espace, la destruction consciente, venue, du mal ; la destruction inconsciente du mal ; l'immuabilité ; la destruction des sensations et des perceptions ; la *śūnyatā* ou essence une, réelle et absolue⁴.

Voilà les vingt modes auxquels on ramène tous les modes possibles de l'univers.

D. — Quel est le rapport de cette classification-là avec celles qui repartissent tous les modes des formes ou de l'esprit soit en cinq Agrégats, soit en douze Places, soit en dix-huit Corps élémentaires⁵ ?

R. — De ces vingt modes, cinq de l'intellect, du cœur (qualités mentales), et des formes, correspondraient au groupe des cinq Agrégats : ici les modes des formes (n° 3) sont la *agregat* (ou collection) des formes. Aux qualités mentales correspondent les deux *agregats des sensations et des perceptions*. L'*agregat de la con-*

1) *Pañcādharmā*.

2) Voir la fin de l'Avant-propos, où il est question des *dharmā*.

3) *Jap. shen-ngo*.

4) *Pañcādharmā, dharmā, śūnyatā*.

naissance est représenté ici par l'Intellect (esprit-chef) composé de huit connaissances. Les autres qualités mentales sont comprises dans l'*Agrégat des qualités mentales*. Quant aux modes impérissables, ils ne sont pas compris dans les agrégats.

Dans les douze Places, les formes sont en grande majorité; l'esprit (la pensée) y est unique. Pour le reste, vous n'avez qu'à vous en rapporter aux cinq Agrégats.

Dans les dix-huit Corps élémentaires, les formes et les pensées sont nombreuses, et comprennent aussi les modes impérissables.

Sachez maintenant que le fond de la doctrine de cette secte, n'est la théorie de l'Unique (absolu) Connaissance.

Tous les modes ne sont autre chose que l'Unique Connaissance. Il n'y a absolument aucun mode qui existe en dehors de l'esprit. C'est pourquoi le maître Zi-en a dit : « Celui qui pense qu'il existe des modes en dehors de l'esprit, circule de rnaissance en rnaissance (pour peine de cette erreur). Celui qui, par l'Éclairement, connaît qu'il n'y a qu'un esprit unique, celui-là est affranchi de la vie et de la mort pour toujours. » Ainsi tous les différents modes (choses) ne sont que des modifications (ou changements) de l'Unique Connaissance. Hors d'elle, pas de mode distinct. Toute *délimitation* (objet des organes de l'homme)¹ se ramène à l'Unique Connaissance spirituelle.

On peut concevoir cette Unique Connaissance sous cinq aspects :

1° En tant que rejetant l'irréalité et gardant la réalité. La conception commune (qu'ont les hommes) de la nature, voilà l'irréalité à rejeter. Les deux conceptions de la nature, ou comme combinaison des causes et des effets; ou la conception complète et parfaite (qu'on possède dans l'Éclairement suprême), voilà la vérité à garder.

2° En tant que rejetant les pensées confuses et retenant les pensées pures, justes. La conception de la nature comme causes et effets est connexe (aux pensées qui ont pour objet) le triple monde des êtres (elle est donc d'ordre inférieur); il la faut reje-

1) *Pili viàngi*.

ter, comme troublant nos pensées sur ce qui est véritable au triple monde (transcendant)¹.

3^o En tant que formant comme un faisceau de toutes les branches (de notre savoir; c'est-à-dire rassemblant toutes les conceptions possibles sur les modes de l'univers), pour aboutir au tronc, c'est-à-dire l'unité de l'Unique Connaissance. Elle réunit les branches des deux ordres de conceptions (rudimentaires et plus claires), et revient au tronc, à cet ordre qui est sa propre essence.

4^o En tant que cachant ce qui est inférieur, les qualitativement; et manifestant ou exaltant le supérieur, c'est-à-dire l'intellect.

5^o En tant que rejetant les apparences ou aspects, et comprenant parfaitement les natures ou essences. Elle repousse les apparences entre-conditionnées (mutuellement dépendantes) des choses, et connaît l'essence ou nature de l'Unique Connaissance.

Les quatre premiers aspects représentent l'Unique Connaissance comme manifestation; le cinquième, comme nature.

Quant aux fonctions de l'esprit, on les représente aussi sous quatre aspects ou situations :

1^o La variété des apparences, ou objets de la compréhension; qui n'existe que de par l'esprit (fonction phénoménale).

2^o Les considérations sur la nature véritable et cachée de tout ce qui est dans la fonction précédente (fonction considérative).

3^o Connaissance spontanée, intuition.

4^o Compréhension de celle-ci, intuition consciente.

Il est dit, dans l'ouvrage *Détermination des limites*² : « Ces quatre divisions répondent à la distinction de quatre différentes fonctions de l'esprit » (lui-même étant fonction ou partie de l'Unique Connaissance).

Cependant, sur ce point, on peut émettre quatre opinions différentes :

D'abord, celle du Bodhisattva An-e³, qui n'admet que l'aspect de l'intuition spontanée.

1) Pâli *Abhidhamma*.

2) C'est-à-dire *Classification des modes de l'univers*.

3) « Sagace palpable » *Sarv.*, 71.

Ensuite, le *Bodhisattva Nanda*¹, qui n'admet que les deux premières fonctions : l'apparition des phénomènes et leur examen.

Ensuite, le *Bodhisattva Jina*, qui admet les trois premiers aspects.

Enfin, le *Bodhisattva Dharmapala*, qui établit les quatre catégories ci-dessus. Sa théorie est la plus rationnelle, et on la suit généralement aujourd'hui. Les apparences ou phénomènes variés, c'est ce qui est produit par les combinaisons de l'esprit. D'où le nom de division ou fonction phénoménale. Quand l'esprit combine ensuite les objets précédents, c'est la fonction considérante. Quand il combine ce qui est dans cette fonction, il opère comme intuition spontanée. Enfin le pouvoir de combiner ce que donne la précédente fonction, c'est l'intuition consciente, ou conscience de la conception spontanée.

La première de ces quatre divisions n'est que de modes combinés (objet), et n'a rien du sujet continuant. Les trois autres sont également sujet combinant et objet combiné.

Cette quadruple division s'applique aussi bien aux huit connaissances qu'à l'intellect-chef ou aux qualités mentales. Chacune des huit connaissances est une comme essence, mais quadruple, envisagée dans ses fonctions.

Voici maintenant quelles sont les *Trois natures* ou conceptions de la nature dont je vous ai parlé précédemment, et dont cette secte traite à l'occasion du vrai et du faux.

1°. La nature (i. e. conception, idée de la nature, de l'univers) généralement imaginée, celle que nous attribuons aux choses par le commun préjugé; ce sont les apparences qui se présentent à notre sentiment actuel. Dans cette nature, il faut distinguer : a) le sujet imaginant; b) l'objet imaginé; c) les imaginations ou conceptions. De ces trois, les deux premiers sont inclus dans la nature conçue comme ante-conditionnée. Les conceptions communes sur les natures des choses ne sont que des manifestations, apparaissant dans la pensée du moment présent. Par elles, nous affirmons que ce qui n'est pas (l'irrée) est; et que ce qui est (la

1) † En tout cas, c'est un être qu'*Amida*.

réel n'est pas. Elles ne constituent qu'un préjugé vide de vérité.

2° La nature conçue comme entre-conditionnée; car tous les modes étant produits par les quatre combinaisons des causes, n'ont l'existence que par l'accord de ces combinaisons.

3° La nature sous son aspect complet et parfaitement véritable; car la nature rationnelle de tous les modes comporte plénitude, perfection et vérité.

Donc, la nature généralement imaginée est fausse. La nature entre-conditionnée n'a qu'une réalité ou existence par provision; la nature complète et parfaite a seule une existence véritable. Les conceptions ordinaires de la nature sont erronées; les deux autres aspects sont une vérité merveilleuse.

Ces trois natures sont distinctes l'une de l'autre et ne s'entremêlent ni ne se correspondent. Cependant, si les manifestations entre-conditionnées (les causes et effets) des choses ne sont pas unies avec la nature rationnelle parfaite et complète, en tant que manifestations, elles n'en sont pas différentes non plus, en tant que natures; car les manifestations sont inséparables de l'essence, et celle-ci d'elles.

Une strophe de l'ouvrage des *Trente stances* dit, au sujet de ces trois natures :

« Cette imagination générale et commune, imagine généralement les choses de toute espèce. Ces conceptions généralement imaginées (par l'ensemble des êtres) n'ont pas, par elles-mêmes, de nature ou d'essence; elles sont donc fausses.

« Ensuite la nature entre-conditionnée, qui a une existence (réalité) propre et qui est produite par les combinaisons variées des causes et des effets.

« Enfin la nature complète, parfaite et véritable; en tant que telle, éternellement distincte des deux autres; ce qui fait qu'elle n'est ni différente, ni non-différente de la nature entre-conditionnée (en tant que manifestations). Méditez donc sur la nature éphémère de tous les modes. »

Par application à ces trois natures, on explique les *Trois natures* ou natures qu'il n'y a pas : celle des manifestations telles qu'elles nous apparaissent généralement; celle qui est produite

spontanément¹; et celle dont la conception repose sur la croyance au moi.

Ces trois natures (aspects ou conceptions de la nature universelle) ne se séparent pas de la Connaissance; et les Trois non-natures découlent de celles-là; de sorte qu'il est dit, dans le *Câtra de l'Unique Connaissance* (Vidyâ-mâtra) :

« Sachez que ces trois natures ne se séparent pas de l'Unique Connaissance »; et plus loin : « On se fonde sur l'explication précédente des trois natures, pour établir les trois espèces de natures qu'il n'y a pas. »

Les pratiques religieuses, à tous les degrés du perfectionnement, contemplant l'Unique Connaissance; c'est elle que l'on connaît par la bouddhisation finale. C'est d'elle que provient donc le nombre infini des pratiques de perfectionnement; c'est appuyé sur elle que l'on est doté des vertus infinies.

Nous avons vu que l'intellect est composé de huit connaissances. En s'élevant au-dessus de ces connaissances inférieures, on atteint aux quatre aspects de l'intelligence, qui sont :

- 1° L'intelligence pure et complète, comme un miroir universel.
- 2° L'intelligence qui comprend l'égalité ou identité de toutes les natures (différentes seulement comme manifestations).
- 3° Celle de la contemplation merveilleuse.
- 4° Celle qui réussit dans toutes ses actions, celle d'un Bouddha.

Lorsqu'on parvient au premier *Terrain* des Bodhisattvas, on obtient la seconde et la troisième de ces intelligences, en rejetant tout ce qui se rattache à la deuxième, à la sixième et à la septième des connaissances inférieures. Arrivé à la bouddhisation, on obtient les deux autres aspects de l'intelligence, et l'on dépouille la cinquième et la huitième connaissances. On jouit alors de la *quadruple intelligence* dans sa plénitude.

Dans la conception rationnelle de l'Éclairement suprême, on distingue quatre *nirvâpas* :

- 1° Le nirvâpa pur, qui est, de toute origine, la nature spontanée de tout être (virtuellement).

1) C'est-à-dire une nature qui ne serait pas le produit de notre esprit.

2° Le nirvâna défectif.

3° Le nirvâna indéfectif.

4° Le nirvâna sans aucune détermination ou délimitation.

Le premier est réalisé par tous les êtres ordinaires; les deux suivants par les Çâvakas et les Pratyekabouddhas; quant au quatrième, qui est la bouddhisation, il n'y a que le Tathâgata qui l'ait consommé.

On comprend ces quatre nirvânas (sous les êtres qu'ils représentent) sous un nom général qui est : *Monde pur de la doctrine*. En ajoutant ce terme aux quatre intelligences on a les *Cinq Doctrines*.

Les Cinq Doctrines et le *Triple Corps* (que revêtent les saints) s'impliquent mutuellement. Il est dit, dans le *Çâstra de l'Unique Connaissance* :

Les Maîtres expliquant ceci de deux façons. Selon le premier, les êtres du Monde pur de la doctrine ont pour corps spirituel l'intelligence, miroir pur et complet; pour corps dû à la rétribution des œuvres l'intelligence de l'égalité des natures, et celle de la contemplation merveilleuse; pour corps transformé (c'est-à-dire incarnation, afin d'opérer le salut des êtres) l'intelligence qui accomplit toutes ses actions parfaitement (ces deux derniers corps ne sont pas identiques à l'intelligence elle-même, mais ses supports).

Selon le second Maître, les êtres du Monde pur de la doctrine ont un corps approprié à leur nature ou essence particulière. La manifestation suprême des quatre intelligences, c'est un corps concordant à la pensée même des Bouddhas. Le corps que fait apparaître l'intelligence de l'égalité des natures, est concordant à la pensée d'unité. Celui que fait apparaître l'intelligence qui réussit dans toutes ses actions, c'est le corps transformé et adapté (incarnation). L'intelligence de la merveilleuse contemplation, c'est celle qui paraît dans les prédications bouddhiques, écartant tout doute.

C'est dans cette opinion-ci, que vous chercherez les principes orthodoxes de cette secte.

Pendant les trois immenses kalpas se paracheve l'infinité des

bonnes œuvres; et alors, en une seule pensée, on parait la bouddhisation, soudainement.

Le fruit merveilleux de l'action par laquelle, à deux reprises, on rejette les connaissances inférieures, ce sont les Trois Corps (transfigurations) obtenus dans leur plénitude. Quel calme! Quelle pureté! Quelle clarté! Quel éclat! Tous les êtres des Cinq Véhicules sont sauvés; tous les êtres des Trois Véhicules accomplissant exactement leur vœu d'obtenir l'Éclairement; et la vérité pure prêchée aux êtres de ces Trois Véhicules sert de moyen pieux pour amener tous les êtres à l'Unique Véhicule. En face de l'intelligence naturelle non polie, vous voyez la raison pure (l'Éclairement) dans son calme éternel. En polissant cette intelligence par une culture religieuse infinie, tous les êtres obtiennent le salut. La dépendance des explications, ce sont les Trois natures et les Trois non-natures, que l'on considère aussi clairement que dans un miroir. L'abolition de toute démonstration, ce sont les Quatre propositions et les Cent négations, après lesquelles cesse toute réflexion...

Ainsi resplendit cette pleine lune, le Triple Corps acquis dans l'Éclairement suprême, variant en tout être; ainsi resplendit l'éclat du quintuple Véhicule qui sauve tous les êtres. Quelle maxime plus profonde et plus vaste que celle d'obtenir l'Éclairement pour soi-même et le salut pour autrui!

Dans ce sommaire des doctrines de la secte *Hossō*, vous avez le développement complet des principes du Grand Véhicule supposant.

(A suivre.)

ERNEST RENAN

Les lettres françaises et la science religieuse ont fait une très grande et très sensible perte en la personne d'Ernest Renan, mort le 2 octobre 1892 au Collège de France dont il était l'administrateur, après en avoir été pendant plusieurs années honoré par une sorte d'usage impérial.

Nous n'ajouterons pas un article de plus à tous ceux qui ont longuement raconté sa vie tout à la fois si modeste, si laborieuse, si naïve, si pourtant si brillante. Membre de l'Académie française et de l'Académie des inscriptions, professeur au Collège de France, membre du Conseil de l'ordre de la Légion d'honneur, n'ayant dû tous ces succès qu'à un mérite hors ligne qui s'imposait même à ses adversaires, incapable d'en braver un seul par la voie de l'intrigue ou de la réclame, il avait vu toutes ces hautes distinctions se multiplier sur sa tête, bien qu'il eût débuté dans la vie par la pauvreté et qu'il eût eu plus tard à lutter contre des inimitiés aussi implacables que puissantes. Son caractère s'était formé dans une série de combats acharnés contre l'adversité des choses et contre l'hostilité des hommes. D'autres se fussent aigris dans cette lutte prolongée. Lui, il était resté bon, indulgent à tous, avec une pointe de dédain transcendant pour les attaques inspirées par l'ignorance et la passion, mais toujours aimable, toujours courtois, toujours tolérant, toujours disposé à reconnaître le bon droit relatif des thèses les plus opposées à celles qu'il préférait. Il y avait chez lui bien peu de croyances chrétiennes, mais il y avait beaucoup d'esprit chrétien dans la plus large et la plus noble acception de ce mot.

Nous ne nous étendons pas non plus sur ses qualités d'écrivain. Il est devenu banal comme une vérité incontestée de dire qu'il a été l'un des grands maîtres de notre langue au xix^e siècle.

Ernest Renan possédait le rare et double talent d'être un érudit consommé et un styliste de premier ordre. C'est ce qui faisait de lui un puissant vulgarisateur; car il savait répandre le charme et même la poésie sur des sujets en apparence arides et des plus ingrats pour ceux qu'étraya l'étude austère, et le nombre en est grand.

Nous passerons aussi très rapidement sur sa philosophie. Avait-il d'ailleurs une philosophie que l'on puisse résumer sous forme de système cohérent, d'accord avec lui-même du commencement à la fin? Rien ne serait plus facile que de détacher de l'ensemble de ses œuvres des passages qui présenteraient une suite étrange de contrastes et même de contradictions absolues. Le pessimisme le plus mélancolique et l'optimisme le plus serein, le scepticisme universel et le mysticisme ardent, l'« impératif catégorique » proclamé comme la loi souveraine et des indulgences excessives pour les faiblesses morales, un grand amour de la liberté et des justifications de la dictature pourvu qu'elle soit intelligente, la foi en la bonté de la Pensée suprême qui commande le cours des choses et des déclarations qui frisent l'athéisme le plus complet, — on trouve de tout cela dans ses livres, et il faut rechercher non pas comment tout cela se conciliait dans sa théorie philosophique, mais où était l'unité cachée de ces divergences, la racine commune de ces antithèses. C'est que, par dessus tout, Ernest Renan avait l'esprit critique et qu'il appliquait sa critique à tout avec la crainte continue de ne voir qu'un ou plusieurs côtés de l'objet de son analyse et d'en oublier d'autres qui eussent modifié ses conclusions antérieures. Il avait horreur de tout dogmatisme. De là ces quelques choses d'indoyant et d'in défini qui caractérisaient ses vues philosophiques et religieuses et qui, selon l'occasion, le sujet traité, la direction momentané de son esprit, pouvait donner lieu à des déclarations diamétralement opposées. Ajoutons que son genre de talent était éminemment suggestif. Il enseignait bien moins qu'il n'inspirait. De l'éducation très dogmatique de sa jeunesse et de la crise qu'il traversa avant de ressaisir pour l'amour de la science l'entière possession de lui-même, il avait gardé des connaissances très exactes en théologie et une peur

invétérée de se laisser emprisonner dans n'importe quel autre système philosophique ou traditionnel. Au fond il y avait chez lui simultanément un amour passionné de la vérité et le sentiment qu'il ne parviendrait jamais à l'envisager sous toutes ses faces.

Mais ce que nous tenons surtout à relayer dans cette *Revue*, c'est qu'il a renoué en France le fil brisé depuis la fin du xviii^e siècle des hautes études de critique et d'érudition religieuses. Il faut avoir été comme celui qui écrit ces lignes l'un des rares jeunes Français qui, il y a quelque quarante ans, se vouaient avec prédilection à cet ordre de recherches pour se faire une idée de la complète pénurie de livres et de travaux français relatant à cette époque sur les questions d'histoire et de critique religieuses. Tout contribuait à prolonger cette stérilité. Le clergé préférait qu'on ne s'en occupât plutôt pas, et sa grande adversaire de ce temps-là, l'Université, dominée par une philosophie très timorée à cet égard, érigait en principe la même abstention. L'Allemagne seule et quelques pays voisins possédaient le goût de la science religieuse. C'était un véritable monopole. Les quelques savants français qui auraient pu interrompre ce morne silence étaient découragés par la conscience de leur isolement et par la rectitude de parler à des gens qui ne les écoutaient pas.

Oserai-je rappeler ici un souvenir personnel? Jeune étudiant en théologie dans une ville étrangère, je souffrais dans mon amour-propre patriotique de notre pauvreté nationale en matière d'études religieuses. Je ne trouvais guère que des livres allemands pour m'instruire et me mettre au courant des questions critiques intéressant la Bible, l'histoire de l'Eglise et celle des religions en général. Un jour je feuilletais d'un regard distrait un numéro de la *Revue des Deux-Mondes*. Mes yeux tombèrent sur un article où il était rendu compte d'une traduction avec commentaires du grand ouvrage de Creuser sur les mythologies comparées. Dès les premières lignes je fus saisi. L'auteur, pour moi et pour tant d'autres profondément inconnu, — c'était Ernest Renan, — démontait une si grande compétence, s'exprimait si bien comme un érudit parfaitement au courant de l'état des questions,

montrait une si grande aptitude à comprendre et à dépouiller cet esprit de l'antiquité religieuse dont la connaissance familière est de première nécessité dans cet ordre de travaux, que je crus trois fois de suite cet usage qui fit sur moi la plus profonde impression. Bien plus savant que moi, le jeune auteur dessinait à mes yeux avec une incomparable aisance des régions et des horizons que je soupçonnais bien un peu, mais dont je n'osais jamais en tracer les contours avec cette maîtrise de dessin, cette *maestria* sûre d'elle-même. Je n'ai jamais oublié cette heure d'enchantement qui eut des conséquences pour moi très importantes, et j'ai pu, depuis, chez ceux de mes contemporains qui se sont adonnés à des études du même genre, constater des souvenirs et des expériences analogues.

Quel que soit le jugement définitif que l'on porte sur la critique religieuse d'Ernest Renan, on ne pourra lui contester la gloire d'avoir rajeuni ou plutôt recréé tout un domaine, abandonné chez nous, de la science indépendante. L'influence de cette résurrection des études religieuses s'est fait sentir directement et indirectement. Il est bien plus rare aujourd'hui qu'autrefois qu'un littérateur débile sérieusement en matière de religion les inepties et les contre-vérités que ses prédécesseurs alignaient avec un aplomb dont la candeur était la seule excuse. Les cours créés depuis lors dans les établissements d'enseignement supérieur, les ouvrages remarquables qui ont enrichi notre littérature, le Musée des Religions qui s'est élevé sur la place d'Iéna, cette *Becce* elle-même, sont autant de faits saillants qui mettent en lumière l'action puissante exercée sur le champ de l'histoire religieuse par l'influence des écrits d'Ernest Renan.

La liberté de l'esprit lui doit aussi beaucoup. Nous avons déjà de la peine à comprendre, à la distance où nous sommes de cet événement, la tempête qui s'éleva en 1862, lors de l'inauguration de son cours de langues sémitiques au Collège de France, à l'occasion d'une phrase, en somme très respectueuse et même en un sens très orthodoxe, relative à la divinité de Jésus-Christ, mais qui laissait entrevoir la manière dont le nouveau professeur envisageait le dogme christologique et sa genèse. Ce qu'il y eut

clairs d'indignation sainte ou sincère, la pluie des mandements ascensionnels, les prédications furibondes, les nouvelles expiatoires, les brochures injurieuses, l'émoi vraiment comique du gouvernement impérial, tout jusqu'à la sonnerie des cloches scandalisées, démontra combien nous étions loin encore de cette largeur d'esprit qui ne demande aux hommes libres que de la concenance dans la manière de parler des objets du respect général, mais qui leur laisse toute latitude dans l'exposition de leurs idées particulières. Depuis, on s'est habitué à la tolérance intellectuelle et l'on dirait qu'un peu de honte se mêle au souvenir de ce déchaînement si peu motivé. Ce fut une des bonnes actions de la jeune République de rendre au professeur révoqué la chaire dont il avait été si injustement arraché. Nous sommes redevables en grande partie au courage et à la persévérance d'Ernest Renan de la grande liberté dont nous jouissons aujourd'hui sur le domaine de la science religieuse.

Voici, non pas une liste de ses nombreux ouvrages, mais l'indication de ceux qui se rapportent aux études spéciales que l'on pourrait ici :

Études d'histoire religieuse. — *Nouvelles études d'histoire religieuse.* — *Histoire générale des langues sémitiques.* — *Histoire des origines du Christianisme* : 1° *Vie de Jésus.* 2° *Les Apôtres.* 3° *Saint-Paul.* 4° *L'Antéchrist.* 5° *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne.* 6° *L'Église chrétienne.* 7° *Marc Aurèle et la fin du monde antique.* — *Le livre de Job.* — *Le Cantique des Cantiques.* — *L'Éclésiaste.* — *Histoire du peuple d'Israël*, tomes I, II et III. Le IV^e et dernier tome est achevé et remis à l'éditeur. — *Mission de Phénicie.* — *Conférences d'Angleterre sur l'Église primitive.*

Il y a là un vaste répertoire d'observations, de jugements critiques et de commentaires qui résument, non pour l'avenir, mais pour notre fin de siècle, l'ensemble des travaux roulant sur les antécédents et la genèse de l'Église chrétienne. Sur bien des points le tact délicat et la perspicacité critique de l'auteur lui ont permis de résoudre des questions où l'érudition pure ne suffit pas. Le sens historique, cette faculté précieuse que l'étude affine, mais ne crée pas, n'est pas moins nécessaire que l'analyse des

faits de détail à ce genre de recherches. Lui seul rend possible la synthèse des phénomènes et préserve des aberrations où se perdent des auteurs très savants, mais qui manquent de ce genre d'intuition. Si, du point de vue rigoureusement scientifique, on avait quelque reproche à faire à la critique appliquée par M. Reisan aux documents consacrés de l'histoire juive et chrétienne, c'est une timidité parfois excessive. Pareille assertion étonnera certainement tous ceux qui ne sont pas familiers avec les études qui furent et demeureront l'objet de ses préoccupations favorites. Il ne pourrait n'est plus vrai, et, par exemple, le côté le plus faible de sa biographie de Jésus provient précisément de ce qu'il ne put se résoudre à faire complètement droit aux résultats négatifs de la critique indépendante à l'égard de l'authenticité et de l'historicité du quatrième évangile. De tous ses ouvrages le plus faible est celui qu'il a consacré à saint Paul, parce que, de toutes les questions théologiques dont il s'est préoccupé toute sa vie, celle qu'il a eu le plus de peine à comprendre, et nous prétendons qu'il ne l'a jamais pleinement comprise, c'est la question du péché.

Cela n'empêche qu'il y a dans cette collection d'ouvrages une surabondance d'aperçus et de remarques d'une variété, d'une ingéniosité, d'une richesse extraordinaires. L'érudition profane et sacrée, si l'on nous permet d'employer au moment cette distinction surannée, mais bien commode, qu'il a déployée par exemple dans son livre sur Marc Aurèle est quelque chose de prodigieux.

Ce que nous lui devons par-dessus tout, c'est d'avoir élevé la science religieuse au-dessus des petites querelles de clocher, de chapelle, de confession étroite, où elle s'était si longtemps consumée. Des hommes appartenant par leurs préférences à des camps religieux très opposés, à la seule condition de respecter également le droit de la science indépendante, peuvent désormais travailler en commun sur les hauteurs où il a su planter sa tente de critique et d'historien. C'est par là qu'il a été novateur fécond et initiateur. Il a ainsi déposé dans la conscience générale le germe d'une future synthèse où se foudroyent et disparaissent des antagonismes encore aujourd'hui très aigus. Mais ceci, c'est l'ave-

nir, peut-être un avenir lointain, et nous devons nous borner à l'indiquer sans préciser davantage.

Ce qui inspire une certaine confiance dans la réalisation de cet avenir idéal, c'est qu'il était possible de rester attaché à des idées religieuses différant des anciennes sur des points très graves, et pourtant de se sentir avec lui en communauté de tendance scientifique. Il était sympathique d'avance à tout effort dénotant la recherche laborieuse et désintéressée de la vérité historique. C'est pourquoi la *Revue d'Histoire des Religions* pouvait s'honorer de ses sympathies et de son patronage. Nous perdons en lui un ami bienveillant et un conseiller précieux. Qu'il soit permis au signataire de ces lignes de terminer cette rapide esquisse en rendant un dernier hommage à cette bonté toujours charmante, toujours empressée, dont il a reçu bien souvent les preuves touchantes. Si j'avais dû choisir une maxime évangélique pour l'inscrire sur sa tombe, au-dessous de son *Dilexi veritatem*, j'aurais choisi ce verset du Sermon de la Montagne :

Μακάριοι οἱ ἡσυχῇ οἱ οὖτοι ἀλαλαγμένους τῷ γῆνι.
 « Heureux les doux, ils posséderont le monde. »

ALBERT REVILLE.

REVUE DES LIVRES

Ch. Flost. — *Le surnaturel dans les contes populaires*. — In-16, v.
211 p., E. Letail, 1891.

L'entreprise qu'a tentée M. Flost, n'est de donner de tous les contes qui renferment des éléments merveilleux une interprétation unique. Il les considère comme des variantes d'un même mythe original. Tois les contes, quels que soient les auteurs dont ils sont empruntés, quels qu'aient été les personnages, hommes, animaux ou esprits, qui y jouent un rôle, ne sont à ses yeux que des formes plus ou moins éloignées d'un même être : le sujet de ce récit n'est le lever du jour, ce, si l'on veut, le triomphe du jour lumineux sur l'obscurité. M. Flost s'efforce de ramener tous les mythes religieux à cette que des expressions diverses de ce même triomphe. Il a, dans le présent volume, limité son examen aux contes des frères Grimm et aux contes grecs, mais dans sa pensée c'est une interprétation qui peut s'appliquer aux mythes et aux contes de toutes les races et de tous les pays.

D'autre part cependant, M. Flost distrait des contes auxquels il applique son interprétation ceux qui ne contiennent d'autre élément merveilleux que des conversations d'automates entre eux ou l'intervention accidentelle d'êtres sans personnalité dans les événements du monde car, dit-il, « l'homme primitif a vu toute la nature animée, a parlé aux arbres ses idées et ses sentiments, c'est là un fait universel... Remarquable en ce qu'on a appelé l'état magique. Mais lorsqu'on raconte, par exemple, qu'un être humain s'est transformé en animal, qu'il s'incarne alors dans la forme du surnaturel, » il ajoute que bien que le sauvage, qui ignore absolument les lois naturelles s'ait souvent eu de ces rêves impossibles, il est probable, cependant, que la première fois qu'il entendit parler d'une possible métamorphose, il considéra son sentiment d'étonnement parce que le fait est en dehors de toute observation.

Si M. Flost avait fait porter plus spécialement ses recherches sur les contes qui reviennent parmi les peuples non civilisés, il aurait pu constater que ces mêmes ne font que refléter pour la plupart des croyances encore vivantes et actuelles des peuples anciens, que le mythe qu'un animal peut se changer en homme ou un homme en animal par exemple est une croyance parfaitement réelle, qu'elle est du reste très ingénument à tout l'ensemble des conceptions que le sauvage

se borne de la croire et qu'il s'agit pour lui comme distinction entre le naturel et le surnaturel, que cette distinction est le produit relativement récent des civilisations qui se sont élevées entre les théologues et la science. Ce langage n'a rien qui plus de peine à admettre qu'à des plants peut se dresser un arbre qui à mesure que vous avancez sans doute des mêmes facilités que Platon et parvient par là comme lui, aussi semble-t-il bien inférieur de divinités créées en deux groupes souvent qu'ils embrassent ou ne comprennent pas des éléments dans l'interminable parcel trop forte à notre raison d'homme brillant pour qui vous puissiez admettre qu'on lui ait imaginé spontanément. Il faut nous résigner à reconnaître ce même traitement dans les études merveilleuses, quelle que soit la nature du merveilleux qu'ils embrassent; on sera sûr avec plaisir à reconnaître que le langage de ces récits, sans du moins que communément encore aujourd'hui les poètes sacrés, n'ait besoin d'aucune explication. Les métaphores, les symboles, les mythes se sont élevés de ce fait, jouant au rôle des vérités dans les enseignements religieux et symboliques des peuples enfants. Ce sont des formes qui s'apparentent plutôt qu'au merveilleux, et commencent à se transformer et à s'affaiblir la loi même dans les récits où l'on trouve jusqu'à une certaine et dans explication des phénomènes d'être dans la terre, le ciel et les eaux sont la multitude théiste. Aussi convient-il de prendre presque toujours au pied de la lettre les textes monothéiques et hétérodoxes, les textes, les traditions d'anciens, les légendes relatives aux saints et aux esprits qu'aujourd'hui même on donne les pas aux autres les ouvrages de l'histoire ou de l'Apocalypse. Lorsqu'on raconte qu'un dieu a péché la terre à la ligne, ou qu'une vieille femme qui avait perdu son fils est descendue dans le monde souterrain après s'être brûlé le corps avec un rail pointu pour qu'on la confonde parmi la foule des morts, on sent là des faits qui pour ceux mêmes qui les racontent n'ont pas plus besoin d'explication que n'en a pour nous le récit de la Saint-Barthélemy ou de la bataille de Waterloo.

Ce qui nous donne à donner le change sur le sens véritable des textes populaires, c'est que dans la plupart des pays d'Europe, les saints continuent aux villages qui les ont engendrés, mais il y a cependant certainement encore certains groupes de croyances qui sont restées, dans quelques régions du moins, vivantes et florissantes; ce sont, par exemple, en Bretagne les croyances relatives aux morts. Le résultat c'est que tandis qu'il ne se crée plus en Bretagne de nouveaux poètes populaires, il se crée aux yeux de nouvelles légendes funéraires. Tant que des croyances subsistent, il apparaît chaque jour de nouveaux récits ou elles se résistent, même qu'il faut prendre au sérieux, qui sont pour nous toujours les faits d'événements réels et des événements même dans il est question dans le récit. Dans l'histoire moderne des cas il n'y a rien d'autre que des événements qui des événements ont même et c'est plus facile que d'y admettre une explication ou autre.

D'autre part, il semble étrange à bon nombre de ceux qui s'occupent de

la mythologie des peuples non chrétiens qu'on attribua à tous les autres une explication simple. Les préoccupations des sauvages et celles des gens peu cultivés au milieu desquels se sont égarés les curieux sont évidemment multiples et rien ne permet d'affirmer, ainsi que le fait M. Poizé, que le soleil, la lune, à laquelle les humains se voient personnellement intéressés, et tout le reste du jour, si ce n'est le même, pas que les phénomènes lumineux tiennent dans leur monde de mythologies la place prépondérante. Tous des ouvrages intéressants sont aussi vraiment à la place, à l'usage, à l'histoire et à la science certains individus, voire même aux choses de la lune et à l'origine de la terre qu'à la lune ou le ciel et au soleil, c'est-à-dire tout l'univers, l'air, l'eau, le feu, le vent, le tonnerre, le principal rôle dans les choses des ouvrages, mais les morts, les animaux et les arbres; cela est naturel jusqu'à l'homme à coup sûr une place plus importante dans les doctrines et la vie humaine. Il n'y a vraiment aucune raison de supposer que les morts, les animaux ou les plantes ne soient que des déguisements d'êtres sans lesquels on dissimulerait deux personnages, toujours les mêmes le nuit et le jour. On ne peut se point être frappé du caractère arbitraire d'une pareille interprétation.

C'est précisément l'inversement d'une pareille hypothèse qui a conduit à faire ériger l'édifice laborieusement élevé par l'école physiolo-philologique. On ne pouvait se résoudre à admettre qu'il était vrai dans tous les cas physiologiques ou dégénérés de l'ensemble des constatations d'un seul phénomène naturel, la base et le sommet du jour comme le prétendait Max Müller, ou l'écume comme le contondait Schwarz. Mais comme la doctrine ne s'appliquait-elle qu'aux seules aryennes et civilisées, à s'appuyer sur un ensemble d'arguments législatifs qui pour distables qui faisaient quelques-uns d'autre eux, s'élevaient pas sous par la conviction dans son nombre d'espèce. Or, voilà que M. Plois reprend la même tentative, mais en basant abstraction des arguments physiologiques, et qu'il prétend comprendre sans autre forme d'interprétation tous les faits merveilleux, quelque soit leur origine. Ainsi les arguments sur lesquels il s'appuie semblent ne servir à rien d'autre et bien vagues. Il finit par en donner quelques exemples.

La haine du monde est un bien lumineux puisqu'il porte des ornements d'or, qu'il est vêtu d'un manteau d'or et d'argent, l'honneur, elle aime, est une douce de l'innocence, car on en doute on dit qu'elle est belle comme le soleil et blanche comme la lune. On dit aussi qu'elle est blanche et rose, et ce sont les couleurs de l'aube et du crépuscule. La haine du monde n'est pas la passion du monde, c'est la nuit, puisqu'il y fait sombre, qu'elle est sombre et que ceux qui s'y engagent s'y égarant et s'en perdent plus vite. Candide passe sa vie à se souvenir de ce que ses rêves sont au jour, parce que la nuit, la plus belle et la plus enfante de la nature, peut s'apaiser la nuit. L'été, elle aime, représente la nuit, parce qu'elle est réfléchi dans le jour, qu'elle couronne la nuit et que l'idée de la nuit et celle de la nuit s'accomplissent : ainsi fait

H. H. COOKE. — *The Melanesians; studies on their anthropology and folk-lore.* — In-8° xv-410 p., Oxford (Clarendon Press), 1921.

M. Cochrington avait déjà fait paraître en 1901 une belle étude sur les religions mélanésiennes dans le « *Journal de l'Institut anthropologique* » de Londres; puis il avait publié un important ouvrage sur les langues de la Mélanésie. Il a voulu adjoindre cette œuvre en composant ce livre d'ensemble sur les croyances, les coutumes, les institutions et les habitudes sociales de la Mélanésie. Peut-être n'eût-il mieux placé que lui pour une telle œuvre; son long séjour dans le pays, sa connaissance familière de la langue, ses relations cordiales avec les indigènes, lui ont permis de recueillir une très riche moisson de faits dont beaucoup sont d'un haut intérêt pour l'anthropologie générale et la mythologie comparée.

M. Cochrington n'entend pas par Mélanésie toute la région de l'Océanie qui est habitée par des races noires, mais seulement cette région qui s'étend de la Nouvelle-Guinée à l'empire Fidj. Encore n'a-t-il pas fait passer ses recherches sur toute la région tout entière. Il a laissé en dehors de son étude la Nouvelle-Calédonie, les îles Loyauté et les plus méridionales des Nouvelles-Hébrides. Ses recherches se sont donc limitées aux îles Salomon, aux îles du groupe du Santa-Cruz, aux îles Banks, Tarra et aux plus septentrionales des Nouvelles-Hébrides.

Voici les principales divisions du livre : Coutumes relatives au mariage et à la parenté; La propriété et l'héritage; Les amitiés amicales et les arguties; Les esprits; Les sorciers; Les prières; Les lieux, les objets saints; La magie; Rapports des hommes et des esprits; Coutumes relatives à la naissance et aux premières années de l'enfant; Les cérémonies funéraires; Destinée des âmes après la mort; Les danses, la musique et les jeux.

Un long chapitre est consacré aux tatoués, aux armes, à la culture, à la pêche, à la nourriture, aux vêtements et enfin à la monnaie.

Le volume se termine par un choix de cinquante-un récits qui comprennent des histoires d'amour, des mythes et des contes merveilleux.

Peut-être les abondants renseignements de toute nature qui sont contenus dans ce livre ne sont-ils pas toujours classés de la manière la plus commode et la plus claire; il faut souvent chercher sur une même question dans plusieurs chapitres distincts et bien éloignés l'un de l'autre, mais d'est là un très petit inconvénient et toujours remédié efficacement du reste en bon index. On comprendrait aisément qu'il est impossible d'exposer dans les limites d'un simple rendu le contenu de ce livre qui se conforme que des faits dont beaucoup se sont pas reliés entre eux. Nous consacrerons dans quelque temps un article aux religions mélanésiennes et le socras principale à laquelle nous passerons, ce sera précisément le recueil de M. Cochrington. Nous voulons seulement signaler aujourd'hui le précieux instrument de travail pour tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée. M. Cochrington a très bien compris qu'il était impossible d'inclure des autres les faits

religieux, surtout lorsque le peuple que l'on étudie est un peuple d'une civilisation encore peu avancée, mais, bien que son but principal fut de faire connaître les origines et les pratiques religieuses des Malaisiens, a-t-il été nécessaire de nous présenter un tableau d'ensemble de leur vie sociale. C'est là un des très grands défauts du livre, mais ce qu'il y fait surtout louer, c'est que l'auteur a su résister à la tentation d'établir sur les faits particuliers qu'il observait quelques thèses générales. Il n'a même point cherché à présenter une vue systématique de la religion ou des religions malaisiennes; il a simplement consigné dans ce livre le résultat de ses observations pourvu qu'il pût de longue main sur un peuple qu'il connaît bien. Aussi l'ouvrage que M. Goddington a écrit pour le musée du culte d'un document de première main et a-t-il sa place marquée dans la bibliothèque, si restreinte soit-elle, de quiconque s'occupe des religions des peuples non civilisés.

L. MARILLIER.

V.-A. AULARD. — **Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême.**
— 1 vol. in-12 de 388 pages. Paris, Alcan, 1902.

Edgar Quinet et Eugène de Lavergne ont soutenu la thèse que si le catholicisme avait sauvé la France après la Révolution, c'est que celle-ci avait mis « de la logique au de la hantise » nécessaire pour « rompre le cycle », en adoptant une autre foi et particulièrement le protestantisme. Après la lecture de l'ouvrage que vient de publier M. Aulard, il devient difficile de maintenir cette conclusion. Ce ne fut pas, il est vrai, le christianisme réformé auquel fit appel la Convention, mais ce fut la même autre forme du christianisme, celui à la morale sévère et rigoureuse, que l'Église avait popularisée par ses sermons et que l'enthousiasme révolutionnaire avait aujourd'hui les mêmes les plus ardues du protestantisme.

L'histoire de la Révolution offre là un de ses épisodes les plus curieux et les plus importants; cependant, par une étrange lacune, la description détaillée en était encore à faire. De nombreux écrivains se sont occupés du phénomène anthropométrique, qui se développa sous le Directoire, mais sans s'efforcer dans leur milieu historique les tentatives de réforme religieuse qui en furent les prémisses essentielles. Plusieurs s'en sont même distingués, sinon dans l'ordre de date, du moins dans la nature des tentatives; les deux phases respectivement caractérisées par le culte de la Raison et par le culte de l'Être suprême; un tout est le projet même les représentant également comme des accidents secondaires et superficiels du grand mouvement révolutionnaire, voire des mascarades effrénées, qui, malgré l'appui des masses, ne franchirent guère les limites de la capitale. Telle enfin est la conclusion qui résulte des recherches minutieuses entreprises par M. Aulard non seulement dans les journaux de l'époque mais encore dans les archives communales et départementales. On y voit que le mouvement

s'étendit à la France entière, et qu'il y recut, surtout aux provinces, un vif succès sincère et durable.

Quand on réfléchit à la ténacité ordinaire des croyances religieuses, on serait surpris de croire que la vie des peuples, comme l'évolution des espèces, traversent des périodes où les individus sont doués d'une plasticité, pour ainsi dire, sans bornes; il est vrai que les réformes sont beaucoup plus faciles fort de s'ébranler que la même persévérance. Au début de la Convention, il n'y avait encore de lutte ouverte qu'entre le clergé asservementé et le clergé réfractaire. Jusqu'à la fin de 1793, l'Assemblée elle-même se vante d'affirmer son respect pour le catholicisme national; le 27 juin de cette année, quatre mois après la mort de Louis XVI, elle déclare encore que le traitement des ecclésiastiques fait partie de la dette nationale. Quelques semaines plus tard, les Conventionnels se mettent courageusement à dépouiller et à fermer les églises, à faire briser les cloches, à profaner les tombeaux sacrés, à interdire les manifestations publiques des cultes, à supprimer les sermons des curés, à supprimer les emblèmes religieux des cimetières, à exiger l'abjuration publique des prêtres. Même les prêtres constitutionnels sont mis au état de suspension légale; il suffisait de la dénonciation de six personnes pour qu'ils fussent déportés à la côte d'Afrique. Bientôt on voit succéder à la base de la Convention des déportations officielles qui viennent apporter l'abjuration de leurs communes respectives, des prêtres qui viennent présenter leur épave ou répudier leurs fonctions. Babel, l'évêque de Paris, s'élègue solennellement avec une de ses curées. Le calendrier est réformé dans un sens antireligieux. Enfin le 17 novembre au II, le département et la commune de Paris décident de célébrer, trois jours plus tard, une fête de la Liberté et de la Raison, à Notre-Dame, devant la statue de la Liberté « élevée au lieu et place de la ci-devant Sainte Vierge ». À la suite de cette solennité, la Convention décrète que la cathédrale de Paris s'appellera désormais le temple de la Raison.

M. Aulard nous montre avec une intéressante abondance de détails comment le mouvement repassa au nord, à l'ouest, à l'est, au centre, au sud-est et au sud-ouest; il eut non seulement ses fêtes olympiques où la classe de la Raison était représentée tantôt par une actrice comme à Paris, tantôt par la jeune personne la plus respectable de la localité, mais encore ses temples et ses autels, ses clubs appropriés à toutes les circonstances de la vie civile; ses cérémonies qui stimuleraient les Jacobins; ses Mystères, joués par les artistes des théâtres; ses saints, notamment la trinité de Moral-Chance-La Pénitence, même ses mœurs en interdita, comme à Lyon, dans le décret des représentants « envoyés dans l'ancienne Affranchie pour assurer le bonheur du peuple », qui suspendaient les célébrations du culte à la Raison « jusqu'à ce que tous les rebelles, tous les impies qui font outrage, qui font suscitait l'effroi, expient leurs crimes ». Même dans les plus petites villes, la bourgeoisie adhère, « nous n'avons plus d'égliées, nous n'avons plus de culte public » écrit de partout les administrateurs de départements, jusqu'en Bretagne, la petite commune rurale de

Toutefois facile par là voir contre B que le culte catholique sera dissimulé.

Ce qui était la force du nouveau culte, c'est qu'il réunissait, dans la pensée commune d'ailleurs le catholicisme, deux écoles absolument différentes : les partisans du catholicisme inspirés par la philosophie des empiriologistes, et les déistes, qui procédaient de Voltaire ou, plus encore, de Rousseau ; — les premiers qui se voyaient dans la Nation qu'un symbole de leur état social et politique ; les seconds qui s'attachaient plus à le considérer comme la manifestation morale par excellence de la divinité elle-même, voire une sorte d'hypostase comme la Saïssa des Juifs et le Logos des Alexandrins. — Mais c'était là aussi une cause de faiblesse, en ce que l'œuvre n'avait possédé au sein de la nouvelle Eglise que sur la partie négative et destructrice de la mission. C'est ce que vit clairement Robespierre et s'en aperçut, avant, pensons-nous, par politique que par conviction, il s'efforça d'éliminer l'élément matérialiste, en établissant, au culte vague de la déesse Reason, une religion fondée sur l'existence de l'Être suprême ainsi que sur l'immortalité de l'âme.

Plusieurs chapitres sont consacrés au récit de ses efforts pour gagner à sa conception religieuse les Jacobins, la Commune, la Convention. Cette campagne, menée avec adresse et énergie, aboutit au décret du 18 Germinal an II, qui proclamait et organisait le culte de l'Être suprême. M. Aubert nous fait assister au développement de ce culte qui, à Paris, remplace, et, en province, absorbe, sans grande difficulté, le culte de la Raison. Il est vrai qu'on avait une façon de jeter de ce côté-là des hérétiques L'art de II du décret était bien prononcé que la liberté des cultes était maintenue. Mais l'art. II enjoignait la répression de tout « rassemblement aristocratique » et Robespierre s'était efforcé de décrire que l'athéisme était un crime apostatisme. Goussier et Hébert furent exécutés sur l'échafaud. Ajoutons que, dans la terminologie posthume, le mot d'athée ne sert à désigner non seulement ceux qui nient l'Être suprême, mais encore ceux qui le connaissent à la façon des anciens cultes.

M. Aubert dit que la politique religieuse de Robespierre sauva le catholicisme en France. Il nous semble difficile d'accepter ce jugement. Les extrêmes de l'époque parurent se rejeter d'une réforme qui leur semblait marquer un retour vers les anciennes conceptions de la divinité. Mais, effectivement, il n'y eut rien de changé dans leur situation. L'athée continuait lui-même (p. 257) que jamais les « déprédations » ne furent plus nombreuses, ni les interdictions des cérémonies catholiques plus générales. « Les prêtres qui s'adonnaient par, écrit-il, en les marquant comme aristocrates ou même, ainsi qu'on le vit à Paris, comme s'ayant pas prêté le nouveau culte. » En quoi la mission du culte de la Raison ou même la proclamation officielle du matérialisme pendant quelques mois auraient-ils pu empêcher la réaction catholique qui se produisit après la Terreur ? Nous croyons, au contraire, au moins appuyant sur les faits cités par l'auteur, que le culte de l'Être suprême aurait pu offrir une meilleure barrière, par suite de son caractère plus positif, au retour de l'ancienne religion.

Quoi qu'il en soit, le nouveau culte ne survécut guère à son fondateur. M. Aubert attribue la rapidité de son effacement à ce qu'en fait, de même que le culte de la Nation, il était simplement le culte de la Patrie, c'est-à-dire un « expédient de dévotion national » néant par l'alliance des prêtres catholiques avec les ennemis du culte. Aussi disparut-il avec le parti tricolore. « C'est la signature de l'erreur qui tua non seulement le pontife du culte de l'Être suprême, mais ce culte lui-même. » Cette appréciation sommaire avait une part de vérité. Notamment dans les provinces qui faisaient directement aux prières avec l'étranger, la surveillance patriottique eut bien à faire accepter le nouveau culte et à lui donner un profond aspect de sincérité. La Nation qu'on vénérait, c'est la Nation concentrée de la France, mère et gardienne du droit nouveau, l'Être suprême qu'en silence, c'est avant tout le Dieu des Français, et tels hymnes qui, au lieu des Hymnes nationaux, promouvaient seulement l'enthousiasme religieux des multitudes dans les fêtes de l'époque, font songer même à l'Être suprême du Vicaire savoyard qu'à l'Êternel des prophètes et des poètes, ce Jéhovah dont certains apologistes modernes du Judaïsme, comme Joseph Salvador, ont vu voir le type pleinement réalisé par la Révolution française.

Cependant M. Aubert s'exprime-t-il peut-être, lorsqu'il relie au second rang, dans ces essais de reconstruction religieuse, l'influence des idées philosophiques qu'il retrouve lui-même dans la formation des nouveaux cultes ? Si l'on est d'abord effrayé qu'il n'ait eu qu'une manière de défense contre les ennemis de la République, pour quel la prescription du clergé se serait-elle étendue à ces prêtres convertis dont le sort fut si justement lié à la consolidation des institutions républicaines ? Sans doute il y eut une idée politique dans la glose de ces monuments, mais c'était la pensée, en quelque sorte instinctive, qu'il fallait reconstruire du fond un nombre d'édifices ouverts, exposer le dogme de maître le culte de la nation en rapport avec les conceptions religieuses et morales qu'avait répandues la philosophie du XVIII^e siècle.

Une importance avait peu rattachée au premier objet, qui se dégage de cette lecture, même en faisant la part de la fièvre révolutionnaire, c'est que si la religion religieuse, et le rationalisme, et même le déisme ou tout à l'autre des sentiments d'intolérance qu'ils reprochaient aux anciens cultes. Le statut de la Liberté, tolérance et laïcité par la forme du homme, qui, dans la grande fête de l'Être suprême, apparaît sur les nuages de l'image de l'athéisme, n'était pas la statue de la vraie Liberté, mais celle de la Liberté du Vrai, cette laide qui a peut-être causé plus de maux et fait répandre plus de sang que toutes les importances de la haine et de l'ambition. Et si on veut aussi tant qu'on ose, les pouvoirs publics de réglementer ce qui appartient essentiellement au domaine de la conscience. D'autre part, il se ressort également cette vérité plus consolante que, grâce aux progrès de l'aspect historique, on peut aujourd'hui comme le fait M. Aubert, aborder une entreprise sans les événements de l'histoire religieuse, mais encore les questions les plus brûlantes de la période moderne,

sans préjugé, sans partialité, sans en moi ou une réflexion qui pourrait blesser n'importe qui, dans toutes les conditions d'investigation scientifique qui assurent la découverte et la diffusion de la vérité.

CHUQUET D'ALVIELLA.

F. H. CHASE. — *The Lord's prayer in the early Church.* — Cambridge University Press. — Londres, Clay (7^e fasc. du 1^{er} vol. des « Texts and Studies. Contributions to biblical and patristical literature »).

Le Service a déjà publié des deux premiers fascicules des *Texts and Studies* publiés à Cambridge sous la direction de M. J. Armitage Robinson. Le premier nous apportait le texte syriaque et grec de l'*Apologie* d'Aristide, le second une étude critique des textes latins et grecs de la Passion de sainte Perpétue. La contribution de M. Chase se compose d'une étude critique sur le texte de l'*Oratio dominicalis*, qui fait honneur à la sagacité et à l'érudition de l'auteur, mais dont les résultats ne justifient pas les efforts qu'il se sont coûtés.

Il y a deux parties à distinguer dans l'œuvre de M. Chase : d'une part un principe général, d'autre part un examen minutieux de tous les témoignages directs ou indirects qui permettent de reconnaître le texte authentique de chacune des requêtes conservées dans l'Oraison dominicale. Le principe général, d'est que, dans les études de critique biblique, on se tient tout suffisamment compte de l'évolution liturgique du culte de la synagogue juive. Comme les premières communautés chrétiennes ont été des synagogues, elles ont dû hériter d'une quantité d'habitudes, d'usages et de formules provenant de la synagogue juive. Tantôt elles les ont accommodées aux besoins nouveaux de la foi chrétienne, tantôt elles ont voulu les liées ou les traditions nouvelles dans des formes analogues à celles de la synagogue. Ainsi les Évangiles ont été écrits, dans leurs premières versions devenues communes, par l'usage liturgique des vocés énonçant la vie et les enseignements du Christ. Et les variations des Évangiles synoptiques doivent être attribuées à la coexistence de diverses traditions liturgiques par le fait de la coexistence de diverses sortes de synagogues. De même que déjà dans le judaïsme il y avait les synagogues proprement hébraïques où le culte se célébrait en araméen et des synagogues hellénistiques où le service se faisait en grec, de même dans le christianisme primitif il y eut des communautés où l'on parlait araméen et d'autres où l'on employait le grec hellénistique. Des le début il y eut ainsi une version grecque des évangiles ou des formules liturgiques figurant dans le culte chrétien original et lorsque, plus tard, les formes araméennes primitives furent à leur tour traduites en grec, il y eut de nouvelles versions hellénistiques, différentes de la première, non seulement par ce qu'elles ajoutaient d'autres traductions, mais encore parce que les textes amenaient sur les

quels on les faisait servir eux-mêmes sans des altérations depuis l'origine.

Sous leur apparente nouveauté les principes énoncés par M. Chase ne manquent pas grand chose aux idées généralement reçues. Ce n'est pas d'aujourd'hui, en effet, que les dogmes épiscopaux ont été reconnus comme de merveilleux spécimens de l'usage pur, et que leurs diverses redactions ont été attribuées à la prédominance de certains recueils de traditions dans les hosties publiques ou dans les enseignements catéchétiques des communautés chrétiennes primitives. M. Chase insiste, il est vrai, sur le caractère liturgique des recueils et des formules et sur la distinction qu'il convient d'établir entre les liturgies antiques et hellénistiques. Cette distinction est juste, mais depuis longtemps universellement admise. Ce qui l'est moins, c'est d'accorder une si grande importance à l'élément liturgique du culte ecclésiastique primitif. Or, sur ce point il me semble que l'auteur fait fautes cruelles. Les caractères propres des premières communautés, c'est justement que l'inspiration individuelle, l'action épiscopale, l'enthousiasme sont en nature disciplinés et dominés par le rituelisme et le conventionalisme traditionnels. Le prophète y règne plus que le sacré. Sans doute, il ne faut pas non plus exagérer ce caractère antirégulier des premières églises et reconnaître entièrement les éléments réguliers, traditionnels et liturgiques du culte. Le *Bibleist* nous prouve que déjà de très bonne heure il y avait des formes arrêtées. Mais tout ce nous importe à supposer que ces formes aient été fixes jusqu'au détail des expressions, dès le début, dans deux ou trois types normatifs. Cette uniformité liturgique est le résultat d'une longue tradition; elle s'existe même que dans nos églises centralisées, où le pouvoir central ramène à l'unité les divergences locales et impose un type commun. Il n'y a rien de semblable dans les communautés chrétiennes primitives : aucun pouvoir directeur unique, une indépendance complète des églises les unes à l'égard des autres, une diversité constante de doctrines, de pratiques, de coutumes les unes aux autres, des conflits aigus entre des tendances hostiles, un état largement démocratique, voire ce que nous présentons nos églises.

Enfin, au lieu d'être négligées, parce qu'elles ont peu de valeur à ce point de vue principal liturgique auquel M. Chase tient beaucoup pour la reconstitution religieuse du culte des épiscopaux, notamment de l'Église dominicale. Nous nous souvenons fort mal des liturgies du la synagogue pure; nous ne connaissons pas du tout celles des premiers communautés chrétiennes, soit sous leur forme antienne, soit sous leur forme hellénistique; il est plus que probable que les types liturgiques généralement attribués par M. Chase aux premiers chrétiens, n'ont jamais existé dès cette haute antiquité. Et c'est en se fondant sur de pures données que vous voulez déterminer, à une haute portée, la forme authentique de l'Église dominicale? C'est là, ce me semble, une entreprise désespérée.

Avant tout, dans la seconde partie, de beaucoup la plus longue, de son étude, M. Chase se-til chercher ses arguments dans la littérature postapostolique ou postapostolique bien plutôt que dans les textes liturgiques introyables. C'est la

qu'il déplaie véritablement une vaste erudition, mais j'avoue qu'elle me paraît à chaque instant leur superflue. Je ne suis pas loin de croire qu'elle pourrait être pour l'établissement du texte critique de l'Évangile des citations empruntées aux Pères du III^e et du IV^e siècle. À cette époque, en effet, le texte critique de la célèbre prière est fixé. C'est dans l'interprétation que les auteurs ecclésiastiques donnent du texte, que M. Chase espère trouver des indications qui lui permettraient de remonter au vrai texte primitif. En agissant ainsi il fait vraiment beaucoup d'honneur à l'évangile le plus souvent l'antéchrist des Pères.

Il est arrivé au même critique anglais ce qui arrive souvent aux hommes qui s'absorbent longuement dans la contemplation d'un même sujet. Il a fini par faire presque des allusions à l'Évangile dominicain. Aussi arriverait-on qu'il y ait une corrélation entre les requêtes de cette belle et simple prière et les requêtes métaphysiques et mystiques de la prière sacerdotale dans le IV^e Évangile (p. 111), ce lieu encore qu'il trouve un parallélisme entre le mot de la tentation et les paroles de l'Évangile (p. 109). Ce sont là des procédés de polémos, mais je ne puis tout reconnaître comme vérité scientifique. M. Chase, d'ailleurs, considère la Bible comme un tout homogène. Il n'a mis des paragraphes supposés indistinctement à chaque dire, sans se demander quels en peut être le rôle ou l'importance. Le IV^e Évangile relate les paroles du Christ aussi bien que les symboles. Les commandements adressés par le Christ remontés à ses apôtres et Galiléa : « Vous enseignez toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matth., xxviii, 19), est même d'authenticité comme nos paroles authentiques du Christ (p. 11). Toutes les Épîtres pauliniennes sont citées immédiatement et l'on est stupéfait de voir la quantité d'allusions à l'Évangile dominicain que l'auteur y relève. On ne peut pas se remonter avec cette méthode, et générale dans ses applications jubilaires, du voir au rapport de dépendance entre deux textes sans qu'ils y ait découvert ou moi comme, ou tout fait, ou plus généralement voir dans le langage biblique.

Je ne saurais reprendre ici la discussion de chacun des termes de l'Évangile. On trouvera difficilement un ensemble de renseignements plus complets que chez M. Chase pour chacun de lui. Il est particulièrement intéressant de voir comment il relève dans l'Ancien Testament une bonne partie des éléments dont se compose la prière classique des chrétiens. Deux points surtout sont importants, au point de vue religieux, dans les recherches de texte. C'est d'abord l'inspiration d'une requête à l'effet d'obtenir le Saint-Esprit : *adven et propitius me de spem et vitam et salutem nostram, qui te facis dans un manuscrit arabe (700 de Gregory) et pour laquelle M. Chase reconnaît l'autorité de Théophraste de Byzance, de Maxime, et de saint Jean, de Maxime et après Tertullien. Ces ne second lieu le vers classique : *adven facis me de spem et vitam et salutem nostram* que M. Chase traduit par « *adven facis me de spem et vitam et salutem nostram* » (et non : un peu), prenant ainsi la prière de l'interprétation adoptée par les versions de la Version autorisée ou officielle de l'Église anglicane. Plus de 100 pages sur 167 sont consacrées à discuter cette*

interprétation, — chose l'autre plus remarquable que M. Chass, partant ailleurs du diable pas le sens de la prière, mais l'authenticité des expressions. Or, ici, le texte est toujours resté le même dans les deux ans.

Fait la suite cette discussion avec un tel intérêt, nous nous être entièrement convaincus. Le plus ancien témoignage que nous ayons, celui de la Didaché, ch. x, est positivement contraire à l'interprétation de M. Chass : *peccatum, superbia, luxuria, ira, ira, homicidium, adulterium, ebrietas, mendacium*. Il n'est pas possible de traduire tel : « dériver du Malin. » De même le témoignage de Cyrille ne peut, contrairement à M. Chass, en faveur de la traduction : « dériver-avec du mal. » Voici comment il s'exprime dans la *De oratione dominica* : « la corruption nous pousse : « sed ubi non a malo », *comprehendentes ad istam sententiam quod omnia sunt in hoc mundo peccata hominum* ; « quibus potest esse fides et fructus salutis, si nos Deum libere, et deprecantibus utique implorantibus operam suam prestant. Quando enim dicimus : libera nos a malo, alibi sonant, quod alibi aliter debent potestari, quibus etiam protectionum Dei munus incumbe potest, qui impetrat, contra omnia quae diaboli et mundi operantur contra eamque et tolli. »

Cyrille ne paraît donner ici la véritable solution. Pour lui : « dériver-avec du mal » et « dériver-avec du Malin », c'est tout un. Il dit positivement que « libère nos a malo » une la protection contre toutes les forces que le diable et le monde (par opposition à la société chrétienne) exercent, « est à-dire contre tous les maux physiques et moraux dont le diable et le monde inspire par lui sans les mérites. Il ne lui pas de malice originelle, pas plus que les premiers chrétiens, lesquels s'entendaient pas compris que l'on accordât une telle importance à la question. Ils admettaient incontestablement l'existence de mauvais esprits, de démons et du diable, sans être plus nettement fixés sur les relations entre ces démons et le diable que ne le furent les païens au sujet de la hiérarchie des mauvais esprits. Ces démons, ce diable étaient considérés par eux comme les auteurs et les intelligences de tout mal, aussi bien des maux physiques (voir les guerres et épidémies) que des maux de l'ordre moral, et ils étaient spécialement adressés les supplicants de tout ce qui était maléfique. Demander à Dieu de les dériver du mal ou de les dériver du Malin, c'était la même chose et il n'y avait aucune simultanéité des deux interprétations. La question n'a d'importance tel genre que pour ceux auxquels il répugnait de penser que leurs esprits au diable, parce qu'ils n'y avaient pas eux-mêmes.

Jean RAVENNA.

CHRONIQUE

FRANCE

Chroniques de M. Renan. — Notre collaborateur, M. Albert Herbin, a été dans les pages précédentes qu'elle porte la science des religions à faite en la personne d'Ernest Renan, dans le grand national provoqué par la mort de l'illustre écrivain, il y a une part spéciale et plus haute pour ceux qui se consacrent aux études d'histoire et de critique religieuses, dont il a été le restaurateur en France et dans lesquelles il a si puissamment marqué l'empreinte de son esprit pour le monde scientifique tout entier. La cause à laquelle la rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* travaille sans relâche depuis trente ans, soit avec de celles qui lui tenaient le plus à cœur. Par le prestige de son talent littéraire il avait formé le public à comprendre l'importance et l'intérêt de ces études, son autorité qu'en dehors des pays protestants ne considérait comme étrangère à l'enquête scientifique et propre seulement à provoquer des apologies ou des vilaines déshonnêtes et violentes. Ernest Renan a été le principal artisan de la nouvelle disposition de l'esprit public qui a rendu possibles la création des chaires universitaires d'enseignement de l'histoire des religions, celle des institutions destinées à faire connaître les monuments religieux de toutes les époques et de tous les peuples, celle de notre revue elle-même. En adressant à sa mémoire l'hommage de notre affection et de notre reconnaissance, nous accomplissons le plus agréable de nos devoirs.

Plusieurs parmi nous ne partageant pas les doctrines philosophiques de Renan, ses jugements historiques ou religieux ne vont pas compter par nous collaborateurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Mais, tout, nous désirons nous inspirer de la gentillesse sympathique qu'il témoignait envers toutes les manifestations sincères de la vie religieuse, de la tolérance qu'il pratiquait à l'égard des opinions différentes des siennes, de l'impartialité et profondément soucieuse qu'il observait dans ses recherches historiques et de la liberté scientifique à laquelle il fut réservé jusqu'au sacrifice. Ernest Renan nous laisse à tout un exemple d'activité infatigable, d'amour passionné pour la vérité et de dévouement, plus abondant dans nos études que partout ailleurs, de l'érudition qui réunit les documents de l'histoire avec l'esprit philosophique qui permet de les comprendre. Le meilleur hommage que nous puissions lui rendre, c'est de

prévu de cet exemple et de ne pas laisser s'affaiblir ou s'éteindre la flamme du II^e rallumée sur l'autel de la science française.

Les docteurs du Bureau ont pu le constater, 7 octobre, dans ce Collège de France dont il était l'administrateur depuis la mort de Lalande et en il eut tenu l'acte propre aux recherches libres et désintéressées qui nourrissent le savoir et la science. Ses funérailles ont été célébrées aux frais du Trésor et par les soins de l'État, en présence des délégués de tous les corps officiels, notamment de toutes les Facultés, y compris la Faculté de théologie protestante, et même les Facultés de Médecine et de Droit à Paris, et un million d'ami honnête surtout d'amis et d'admirateurs. Ses diames ont été promues dans la cour d'honneur du Collège de France, solennellement tendus de draperies noires et se dressant le caducée : M. Montgouss, ministre de l'Instruction publique, a parlé au nom du gouvernement ; M. Fustier de Duval, au nom du Collège de France ; M. Darid de Maynard, au nom de la Société asiatique ; et M. Bérthet, premier président honoraire à la Cour de cassation, un grand Conseil de l'ordre de la Légion d'honneur.

Le discours de M. Montgouss a produit une grande impression sur l'assistance. Une fois de plus le ministre s'est montré honnêtement inspiré et a parlé au langage d'un grand maître de l'Université. Nous en donnons ici la reproduction intégrale :

« Messieurs,

« Il ne m'appartient pas de retracer la vie d'Ernest Renan ; et ne juger son œuvre et son génie. Je dois m'en tenir à ce rôle, dans pour lequel les plus grands s'ont qui devaient les compagnons de son labeur. Je veux seulement, après avoir effort à et noble veure le témoignage de notre profonde sympathie, dire en quelques mots pourquoi il a prouvé au gouvernement de la République que sa mission ne pourrait être trop solennellement honorée.

« Messieurs, la mort de Renan est un deuil pour les lettres françaises, pour la science et pour la grande humanité.

« La langue française a perdu un un de ses auteurs. « On ne la trouve plus, « écrit-il, cette noble et admirable langue, que quand on en le suit pas. » Nul ne l'a connue mieux que lui, et mieux usée. Elle lui a été reconnaissante et lui a donné d'ailleurs des œuvres qui vivent autant qu'elle-même. Que de pages marquées dans nos mémoires depuis cette invocation à l'un de ses autres Héros, qui ouvre la grande Histoire des Origines du christianisme, jusqu'à la « Prière au Phrygien » et la « Résignation à l'oubli » et Évangile révisé et révisé un touchant tableau de la vie d'enfance, adolescence et jeunesse, l'œuvre « J'ai été un vent » ou profondes questions philosophiques, ou guidé à les lire non sans se sentir saisi et pénétré, d'une plénitude venue inconnue ; « est bien « la vieille langue » avec toute sa clarté, sa précision éternelle, et n'est pas tout d'un coup un tableau de jeunesse nouvelle. Cette prose est si précise, si pure, si claire, si

que sa main fut arrêtée par la mort. Rouen avait pris sa place parmi les classiques de la France.

« Ce qui se fait pour les Athéniens, avait-il dit, est perdu pour la gloire. » Et dans ce sentiment d'artiste il ne voulait jamais laisser paraître un de ses écrits sans l'avoir senti d'une forme parfaite. Mais le consensus du travail n'eut chez lui ni moins haute ni moins arropoleuse. Le broui fait autour de ses œuvres légères et charmantes où il se délassait de ses grands travaux, l'aimable légende qu'il faisait se former autour de lui étonna son indifférence serene et quelque peu dédaigneuse, ne pouvant pas sans faire oublier le fondement le plus solide de sa gloire, cette érudition prodigieuse, cette science aussi vaste que profonde, qui, pendant un demi-siècle, a fait de lui le maître par excellence de la critique historique, Philologue, exégète, épigraphiste, archéologue, qu'il s'agit de l'histoire littéraire de la France ou tout même de l'histoire des langues européennes, de celle du peuple d'Israël ou de celle des premiers siècles de l'Eglise chrétienne, il a donné l'exemple de la recherche la plus rigoureuse et la plus étendue. Si la puissance de son esprit s'élève aux généralisations immenses, si la passion du bien, insatiable de mal du vrai, lui faisait mettre comme une poésie dans l'interprétation de la réalité, jamais les ailes de sa pensée ne s'envolaient hors du domaine précis de l'observation scientifique. On peut dire de Rouen ce qu'il disait de Claude Bernard : « La plus haute philosophie se tient pour lui de l'observation des faits constatés avec une inflexible rigueur. »

« Messieurs, ce qui fait l'originalité singulière de l'œuvre d'Ernest Renan, ce qui explique son action profonde, c'est d'avoir porté cette méthode scientifique dans un domaine nouveau : l'histoire religieuse. C'est la philosophie, source d'observation minutieuse et merveilleux instrument de certitude, que la conduite d'un pas assuré sur ce terrain jusqu'alors à peine entrecroisé à la science. Avec quel respect il a étudié ces problèmes, avec le secret, l'examen, avec quelle sympathie et quelle pitié pour les croyances abandonnées dans un héroïque désespoir, mais aussi avec quelle fermeté d'esprit se de violence ?

« Il avait prononcé ce mot redoutable : « Les religions se donnaient comme des faits et doivent être étudiées comme des faits, c'est-à-dire par la critique historique ; » et comme il posait cette règle qu'il avait lui-même formulée : « qu'il n'est pas permis au savant de s'occuper des conséquences qui peuvent résulter de son enseignement », son génie, au jeu de quelle audace ! poursuivait sa route indomptée.

« Messieurs, cette grande œuvre domine les dernières années de notre siècle. Par une sorte d'exception hétérogène. Rouen a reconnu devant son front l'âme religieuse des premiers âges de l'Eglise, comme Michelet avait fait revivre l'âme laïque de la vieille France. Les traits de cette œuvre sont-ils défectueux ? Le temps n'est pas venu de l'effacer. Mais nous savons qu'il y a dans ce monument d'indéfectibles perles : l'œuvre s'impose à l'admiration par la profondeur de la science, la clarté de l'examen et la magie de l'expression.

« Elle d'imposant, et non moins fortifiant, par son unité. Les sept volumes de l'histoire des Origines, et à présent les pages plus récentes du *Peuple d'Israël*, ont d'un même souffle, d'une invincible direction. On a parlé, — c'était presque une mode, — des révolutions de l'esprit de Haman, l'ont-on accusée d'incertitude selon lui à mesur, d'un seul filon, se labère de vingt-six ans? Certes, il s'est soulevé, dans certains de nos esprits, — à tort, comme j'ai dit, — l'espérance de lui et à doubler les bruits qui viennent de tous les côtés de l'Europe — mais est-il besoin de rappeler à ceux qui ont lu récemment ses livres qu'il faisait rigoureusement la part du doute et qu'il ne l'a jamais laissé pénétrer là où l'affirmation paraissait possible à son jugement? Il avait à un égal degré le sentiment des limites de la connaissance et la passion de la vérité. Nul ne chercha et ne défendit avec plus de fermeté des solutions positives dans le domaine des vérités spirituelles. Au lieu, c'était pour lui l'hypothèse, et la complexité de ses pensées se reflétait sans effort aux mille apparences des choses; la fin de son vaste esprit était — de réfléchir en un sens partant du plus au plus — grande de ce qu'il est — mais il ne se reconnaissait plus le droit d'affirmer et de conclure. Il voulait rester un homme attentif et observant et se refusait à devenir un sage. L'unité dans le développement n'était point l'unité des éléments du scepticisme; c'était le moyen de produire dans l'esprit de doute à l'esprit d'affirmation, c'était le principe très délié de la raison humaine d'être mais résolu à la vérité. Sous la verdure merveilleuse incessamment montante aux vallées devers de l'Indus, le ciel indien se dressait et n'a jamais trahi.

« Ses ennemis se sont cependant demandé si, dans le domaine des vérités morales, un appel de cette puissance n'avait pas un droit particulier? Oui, Messieurs, la gloire est responsable envers son temps. Je ne crois pas que l'un d'eux jamais oublié, les dix qu'il a vus à notre côté ont eu un instant et fort, et quelques-uns s'en sont retirés. Laissez passer les années et comptez sur ses qualités généreuses. La morale de l'homme est, en somme, une morale d'apitôt, de courage et de bonté : « Alors, dit-il aux jeunes gens, allez de l'avant avec courage; allez, allez; ne perdez jamais le goût de la vie. Cherchez à vous en — près de raison et d'amour qui embrasse le monde et l'espérance. Cherchez à — bien; le bien est ainsi réel que le mal, et tout il fonde quelque chose; le mal — est éternel. » Maintenant, celui-là peut être secouru avec confiance qui pèche la volonté de vivre et d'agir, le devoir de la tolérance, la tendance à la perfection intellectuelle et la loi de vérité et d'amour.

« Et celui-là doit être salué avec respect, s'il a eu, comme Ramo, l'un de ses vis entiers un exemple de ses idées, l'un de ses efforts est égale par l'unité de son existence. On a demandé au saint la certitude de sa doctrine; elle est dans sa belle vie, qui, pour aller à sa conscience, il a deux fois brisé. A vingt-trois ans, le jour où il sentit la raison triompher en lui de la foi, il avait quitté Saint-Salvador, sa chère maison, et l'avait amené; plus tard, avec la

meine tristesse et la même tendresse, il abandonna le Collège de France, qui embaillait le dernier trimestre de son esprit, plutôt que d'insister aux examens devant une autorité étrangère. Malgré les modestes étages de famille, dont l'insécurité de son monde, il se vint à son travail solitaire, sans hésitation, sans bruit, avec toute sa abnégation sereine.

« Monsieur, le vrai bien, vous l'avez à lui-même, dans ce Collège de France qu'il appelle « une institution saine et indépendante... un établissement d'un « la loi fondamentale est la liberté ».

« Il a été l'un des plus puissants ouvriers de la révolution philosophique qui fut du dix-neuvième siècle une des grandes époques de l'histoire des idées.

« Dans cette œuvre il a réuni les qualités les plus diverses : la science profonde, la haute moralité et le goût de créer la beauté. Il a eu, surtout son droit à l'Académie, « l'amour de la vérité, la gloire qui la trouve et l'est avant qu'il la fait « valoir ». De là l'extrême fièvre de sa vie et l'indifférence de son œuvre : il a consacré toute sa vie à la recherche de la vérité et de la connaissance de l'humanité.

« Monsieur, vous vous rappelez tous les admirables paroles que Flaubert prononça, à Treguier, il y a quelques années, en descendant à l'heure où nous sommes : « Ce que j'ai toujours eu, c'est l'amour de la vérité. Je veux qu'on « mette sur ma tombe : Vérité et Dieu. Oui, j'ai aimé la vérité, je l'ai cherchée, « je l'ai suivie où elle m'a appelé sans regarder aux durs sacrifices qu'elle m'im- « posait. J'ai donné les jours les plus chers pour lui obéir. Je suis un d'écou- « lée fait. » Monsieur, c'est parce qu'il a aimé la vérité qu'il est mort sans par- « tage et sans faiblesse que nous l'honorons aujourd'hui.

« La vie de l'homme est morte, mais la mémoire des hommes est éternelle. « C'est dans cette mémoire qu'on vit réellement. » La vie qu'il appelait la vie « réelle » commence quand on voit l'homme. Puis il a dit dans la vie plusieurs « fois, à quelque pas d'ici, au moment où la mortagne de la mort, dans ce « temple où la République veut que dorme cette à cette, celle-ci de la même « reconnaissance, mais qui ont dû être l'indépendance de la patrie française et « ceux qui ont servi la liberté de l'esprit humain. »

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Le plus « part des programmes universitaires ne sont pas encore publiés au moment où « nous sommes en ligne. Mais à présent nous pouvons faire connaître ceux des « cours qui sont spécialement consacrés à l'histoire des religions.

Al Collège de France, M. Albert Lavisse, professeur d'histoire des religions, expose cette année l'histoire ecclésiastique, et fera l'étude systématique des sources des évangiles synoptiques.

À l'École des Hautes-Études, surtout des Écoles religieuses, le programme des conférences est ainsi composé :

I. — Religions des peuples non chrétiens. — M. L. Maury : Le bouddhisme, les mœurs, à neuf heures. — M. L. Maury : Le bouddhisme, les mœurs, à neuf heures. — M. L. Maury : Le bouddhisme, les mœurs, à neuf heures et dix.

II. — *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Asie du Sud-Est*. — M. Léon de Rosny : *Le mythe du Sang-mac et l'éthnographie présumée de l'Extrême-Orient*. — Les origines du Taoïsme et la doctrine religieuse des immortels chinois. — Les religions du Pérou antique, les lundi, à deux heures un quart. — Explication de textes familiaux chinois, siamois, tibétains et japonais. Interprétation du Talmoudisme mexicain. — Le quipou, les jeudi, à deux heures un quart.

III. — *Religions de l'Inde*. — M. Eugène Lévi : *Etude du Bouddhisme septentrional*. L'Aldimbharva-kyô, les mardi et les vendredi, à dix heures et demie.

IV. — *Religions de l'Égypte*. — M. Assolomon : *La terre des hiéroglyphes du musée Égyptien*, les lundi à dix heures. — Explication du *Texte des cartes*, les mercredi, à dix heures.

V. — *Religions des peuples sémitiques*. — 1° Hébreu et Sémites occidentaux. — M. Maurice Vernes : *Histoire du peuple d'Israël depuis les origines jusqu'à David*, les vendredi, à trois heures et demie. — Explication du livre des *Prophètes d'Israël* (première partie), les mercredi, à trois heures.

2° Islamisme et religions de l'Arabie. — M. Marthy Derembourg : *Explication du Coran*, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Bejaoui, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundi, à cinq heures. — *Etude et classification des divinités de l'Arabie méridionale*, d'après les inscriptions séleucides et ptolemaïques, les mercredi, à quatre heures.

VI. — *Religions de la Grèce et du Rome*. — M. André Barthélemy : *Religion de l'époque homérique et hésiodique*, les mardi, à deux heures. — *La religion romaine*, les vendredi, à deux heures.

VII. — *Littérature chrétienne*. — 1° M. Sébaste : *Histoire des écoles de l'Église saint Paul avec les chrétiens judaïsants de l'âge apostolique et étude critique des textes qui s'y rapportent*, les jeudi, à neuf heures et à dix heures.

2° M. Masséjou : *Étude de la Vulgate des livres du Nouveau Testament avec ses œuvres*, les mardi, à dix heures.

VIII. — *Histoire des Dogmes*. — 1° M. Albert Bédé : *Époques et divisions principales de l'histoire des dogmes chrétiens. Œuvres et documents qui les caractérisent*, les mardi et jeudi, à quatre heures et demie.

2° M. Pannetier : *La scolastique au temps d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Roger Bacon*, les jeudi, à une heure. — *La « Métaphysique » d'Aristote, livres VII*. Explication du texte et comparaison avec les versions du moyen âge, avec les commentaires d'Albert le Grand et de saint Thomas, les jeudi, à trois heures et quart.

II. — *Histoire de l'Église chrétienne*. — M. Jean Revault : *Les grandes persécution et la reconnaissance officielle du christianisme dans l'empire romain*, les mercredi, à cinq heures. — *Histoire de la théologie chrétienne au sixième siècle*, les samedi, à quatre heures et demie.

X. — *Histoire du droit Canon.* — M. Espéran: L'Église antique barbare par sa loi; l'Église antique et moderne, les canons, les conciles, les papes et le droit. — Les principes généraux du droit canonique étudiés en France, depuis le règne de Louis le Pieux jusqu'à l'établissement du « Corpus Iuris Canonici », les canons, à cette époque et depuis.

Quatre livres : M. J. Boussier, *Manuel de théologie*, exposera l'histoire de l'Église égypte, surtout à partir de l'invasion de l'Égypte par les musulmans, les arabes, les turcs, les égyptiens. — M. A. Guichon, *Manuel de théologie*, expliquera le sens de la Doctrine d'Ibn al-Arabi et exposera les idées des Chaldéens sur l'âme et son immortalité, les images, et les livres un quart et les canons à une œuvre.

Tous ces livres sont publiés, ils commencent à la fin du 21 novembre.

Publications récentes : 1° Le *Journal asiatique* (novembre de juillet-août) contient, outre une critique des livres de M. Hartwig Derenbourg sur le nom divin Allah retrouvé par lui dans une inscription assyrienne, le remarquable rapport de M. James Darmesteter, secrétaire de la Faculté asiatique, passé en revue les travaux des orientalistes français pendant les années 1890 à 1892. La lecture du bulletin inventaire des œuvres publiées dans ce domaine spécial de la science française laisse une impression très favorable. Des orientalistes ont beaucoup travaillé et, en général, fait de beaux ouvrages. Ils doivent avoir été à M. Darmesteter de la façon dont il fait valoir leurs écrits. Il est impossible de résumer d'une façon plus agréable à la lecture le bilan d'une activité scientifique, quelque peu rébarbative par nature.

Le plupart des travaux sur l'histoire religieuse est intéressante, ont été de grande en leur temps dans la Revue de l'histoire des Religions. Parmi ceux qui ont été oubliés, il en est un pour lequel le rapport de M. Darmesteter offre une excellente occasion de rappeler notre attention. C'est le *Journal asiatique*, *Traité de gouvernement composé pour le culte Allah-Allah par le sultan Nassir-ouddin* (texte persan, n° 218 p. 11-12, Paris-Louvain; 1891). Le sultan Selim-chah, Malik Shah, avait demandé à ses ministres perses de lui exposer, sous forme de loi ou de gouvernement dans les matières laïques et religieuses. Seul le traité du premier ministre, Nassir-ouddin, fut accepté. C'est, écrit M. Darmesteter, « un texte important pour l'histoire des premiers siècles de la Perse musulmane, riche en anecdotes sur les derniers Alakides, sur les dynasties nationales qui les ont supplantés et sur le rôle même de l'autorité. La question religieuse prédomine aussi la vie et son maintien, ce qui amène l'histoire à donner une liste des lois qui furent si rigoureuses dans et si communes, et dont l'usage devait être strict dans la vie, des détails abondants que l'on ne trouve pas ailleurs. » Le texte persan a été publié par M. Schaefer et l'on pourra bientôt juger de sa valeur, dans un sens plus étendu, grâce à la traduction que l'éditeur fait paraître au moment même que l'édition, dans les Publications de l'École des Langues orientales.

— 2° *Paris: Histoire de l'Égypte*, traduit de l'allemand par M. Charles Hamman

II, Paris, Colin, in-12 de 370 p.). Nous avons déjà signalé la première volume de cette traduction de meilleurs travaux d'histoire ecclésiastique publiés en Allemagne par les théologiens catholiques. M. l'abbé Hennequin n'a pas tardé à donner le second et dernier volume. La part personnelle qui lui revient est en plus grande que dans la première partie, notamment dans les passages qui traitent de l'histoire de l'Eglise en France, surtout pour les temps modernes. Le traducteur a ajouté au titre allemand un chapitre intitulé en li breux à grands traits les caractères de l'Eglise et les institutions qu'il croit pouvoir en tirer pour son utilisation actuelle. Enfin un index bien conçu complète cet utile ouvrage.

ALLEMAGNE

Parmi les publications théologiques et historiques, comme toujours si nombreuses en Allemagne, il faut signaler une bonne étude sur les croyances Israélites concernant la vie future (P. Schofield, *Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen der alten Israel und des Judentums* (Gießen, Fischer), in 8 de viii et 204 p.; 2 m.). L'auteur a divisé son travail en trois parties : 1° les croyances des anciens Israélites, 2° la destruction des anciennes croyances par le judaïsme, 3° les croyances des Juifs à l'époque des Macchabées et au temps de Jésus-Christ. Ses conclusions n'apprennent pas grand-chose de nouveau à ceux qui ont consulté les livres traditionnels ou ses matières, mais sa dissertation offre l'avantage d'une discussion soignée et inspirée par un sentiment fraternel très juste. Le point de départ des croyances Israélites sur la vie après la mort doit être cherché dans les conceptions animistes. Le judaïsme réagit contre ces croyances par sa doctrine de la résurrection de ceux même de la vie terrestre, mais il ne parvint pas à les éliminer dans l'âme du peuple ou elles survécurent à l'état de superstitions. Enfin, dans la dernière période, les croyances messianiques se rejoignent au principe de la résurrection terrestre pour produire l'ensemble de conceptions bien connues sur la reconstruction corporelle, le jugement final et l'établissement du royaume de Dieu sur la terre.

— Le t. XI de *Theologisches Jahrbuch* (Heinrichs, Schweitzer) nous apporte, comme d'habitude, une abondante revue des publications ecclésiastiques, dogmatiques et historiques de l'année précédente (1891) pour tout ce qui concerne le judaïsme, le christianisme et la religion en général. Malheureusement il nous rappelle aussi la grande perte que la théologie allemande a subie en la personne de son directeur, H. A. Eppius, professeur à l'Université de Bonn. L'auteur était un des représentants les plus distingués de la théologie scientifique en Allemagne. Il était également marqué au plus dans la philosophie religieuse et dans la critique historique. Sa dogmatique est une œuvre puissante et ses travaux sur la chronologie des papes, sur les textes apocryphes et les légendes des apôtres (*Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 3 gros vol.), ses innombrables études d'évangelisme ou d'histoire des dogmes, surtout

deux de nombreuses revues scientifiques, témoignent à la fois d'une grande activité et d'un sens critique très pénétrant. Il est mort le 14 avril. Avec lui disparaît comme un des cultes qui avaient élevé la science théologique allemande à la hauteur d'un des éléments essentiels dans le monde entier.

Le *Theologischer Jahresbericht* était son œuvre. Il s'en était chargé personnellement qu'une partie, et qui animait la Direction, mais il avait su concourir à ses collaborateurs l'esprit de précision et la méthode libérale qui l'animaient lui-même. La publication est suffisamment vivante maintenant pour qu'il n'y ait pas à craindre que la disparition de son directeur provoque une nouvelle orientation.

La section consacrée à l'Histoire des religions à ses collègues, comme les autres années, à M. K. Furrer, professeur à l'Université de Zurich. Nous engageons tout tout ceux de nos lecteurs qui publient des travaux sur l'Histoire des religions, à lui en adresser un exemplaire, afin qu'il puisse en rendre compte et faire pénétrer ainsi dans le cercle étroit des lecteurs du *Theologischer Jahresbericht* les résultats de leurs études.

ANGLETERRE

La légende babylonienne de la création de l'homme. — Dans le *Handing* du 23 juillet M. A. H. Sayce signale un fragment de texte mythologique, parmi les documents cunéiformes de Tel-el-Amarna, qui contiennent certains Apsas, dieu du dieu de la mer, Ea. Le récit, ainsi résumé, offre de nombreuses analogies avec le mythe de Prométhée, soit surtout avec le récit de la chute dans le Génesis; il est destiné à expliquer pourquoi l'homme est devenu mortel. En le comparant avec un autre texte cunéiforme de la collection de Kouyundjik, du Musée britannique, M. Sayce a constaté que ce dernier raconte le commencement de l'histoire dont les tablettes de Tel-el-Amarna viennent de nous révéler la suite. Il y est parlé du Dieu Anu qui ordonne à l'homme de se trouver d'homme, change son vêtement, sa nourriture, lui donne pouvoir sur toute la nature vivante et le fait monter au ciel, corrigent ainsi l'erreur impartiale d'un créateur antérieur, Ea. Cet homme, dans le texte de Nimve comme dans la tablette égyptienne qui raconte comment il perdit ses privilèges, s'appelle Adapa. M. Sayce fait observer que le signe pu se lit en sumérien ou dans plusieurs autres en sumérien : Adamu, et il faudrait supposer que la légende, empruntée tout d'abord par les Sumériens aux Sémites, avait repris son caractère primitif sous forme sumérienne.

Nous ne reproduisons traduction et commentaire que sous réserve d'un contrôle indispensable. Mais il est d'un grand intérêt de suivre toutes les conjectures ingénieuses par lesquelles M. Sayce arrive d'un pur très original les vieilles légendes bibliques au moyen des renseignements empruntés à l'assyriologie. Nous signalons à ce propos l'article qu'il vient de publier dans l'Expo-

phary Tamer au mois d'octobre, comme écrit « *Contributions aux sciences découvertes archéologiques à la haute ecclésiastique de l'Ancien Testament* ».

2° *Archéologie religieuse*. — Les vestiges de l'archéologie religieuse ont donné lieu depuis quelques temps en Angleterre à des travaux intéressants. M. William Simpson, l'auteur bien connu de *The Illustrations of London News*, qui a beaucoup voyagé vers l'Inde, a écrit en dernier lieu le « *History of Indian Sculpture* » (*On the origin of Indian architecture*, dans le « *Journal* », t. XX, tout entier), ainsi que dans ses « *Transactions* » d'une large d'écriture, les « *Questions of Indian Art* » (*The worship of idols*) janvier 1880), la finisse formulée par Herbert Spencer, qui, tout au moins en Orient, le temple provient de la tombe en quelque construction en rapport avec les usages funéraires. Un autre archéologue, M. W. Lethbridge, veut à son tour le passer, sous le titre *Archæology, religion and myth* (Londres, Percival : n° 12), un petit volume illustré où il développe l'idée que, à peu près partout, l'archéologie religieuse s'est efforcée de reproduire, dans ses temples et même dans ses symboles, la forme supposée de l'univers ou la manifestation de ses principales phénomènes. Ces œuvres, dans à des aspects réflexifs et complets, méritent d'être signalées à tous ceux qui intéressent les questions de symbolisme et d'art comparé, alors même que leurs auteurs semblent singulièrement étroits et exaltés en voulant ramener toute l'archéologie religieuse à une origine unique. Il y a toujours et toujours, comme il y a religion et religion.

Nouvelles diverses : 1° — M. Rudolf Hertz, bien connu par la découverte du tétra syncope de l'Apologie d'Aristote, annonce qu'il a trouvé un nouveau monument de l'ancienne version syriaque des Évangiles, déjà publiée par Cassan.

— 2° H. Radenaga Panthi, membre de la Commission archéologique du Mysore, annonce la prochaine publication d'une revue mensuelle, entièrement consacrée à la littérature grecque. La revue paraîtra, à partir du mois d'avril prochain, à Bangalore, chez l'auteur.

— 3° M. J. Ganssler, auteur malaisien, a publié à la « *Religious Tract Society* », un nouveau livre sur les Aïnes du Japon : *The Aïnes of Japan*. Il fait, en effet, d'après lui, les appeler Aïnes et pas Aïno. Cet ouvrage se recommande par un ensemble d'observations prises sur le vif par les derniers représentants de cette race, attristés et repoussés, que l'on ne trouve plus guère à l'état pur que dans les districts montagneux de la province de Sakhaline et dans le sud des îles Kouriles. Mais il faut s'empêcher que sans hésitation d'identifier les doctrines de l'auteur avec leur religion, car elles ne concordent nullement avec l'état de civilisation très avancé de ces malheureuses populations.

— 4° M. E. H. Tylor veut de publier une nouvelle édition, soigneusement revue et augmentée, de son grand ouvrage *Primitive culture* (John Murray, 2 vol.), sur laquelle nous nous proposons d'attirer prochainement l'attention de nos lecteurs.

— 2^e L'ouvrage de notre collaborateur, M. Gubler d'Alsace, *Les Migrations des symboles, parallèle littéral en traduction anglaise, avec des notes par M. George Herwood, le grand bibliothécaire de l'India Office*.

— 3^e Les conférences données à University Hall, à Londres, dans le but de répondre aux connaissances d'histoire religieuse et sociale, à un point de vue ecclésiastique et libéral, ont repris depuis le commencement d'octobre. Le doyen, M. W. Winkfield, fait une série de dix leçons sur le « Développement d'une religion nationale », à propos de l'histoire religieuse d'Israël, et le docteur en théologie Brooke Perford, de Harvard University, traite, en dix conférences, de la « Religion libérale en Amérique ».

HOLLANDE

M. Ferdinand, *Molochisme ou essai sur un amalgame ancien et futur de Assyrie et de Juda* (Leyde. Tm. 1891, in-8 de 148 p.). M. Ferdinand est un disciple de Kuhn et du Ost et de plus un assyriologue. Il a observé que les livres sacrés d'Israël ne contiennent pas vraiment des légendes et des traditions de même origine que les légendes chrétiennes, mais encore des traces manifestes d'une importation directe de pratiques religieuses assyriennes. D'autre part, il constate dans le royaume de Juda, à la fin du viii^e et au vii^e siècle, depuis la déportation d'Israël jusqu'à la destruction de Juda, une grande extension du culte de Moloch et du culte des astres. Naturellement on a dû penser à rapporter ces phénomènes religieux à l'action assyrienne. C'est cette opinion que M. Ferdinand expose ici à un excellent style. Il recherche d'abord les similitudes des livres de la loi et des autres livres de l'Ancien Testament concernant les deux cultes molochiques, puis il expose les données des textes assyriens et arrive à cette conclusion, que ces textes nous montrent bien chez les Assyriens l'origine du culte des astres, mais non celui de Moloch. Ce dernier, en effet, n'a jamais eu grande importance en Assyrie, tandis qu'il offre les plus grandes analogies avec les cultes égyptiques voisins des Israélites et appartenant à eux. M. Ferdinand a donc essayé de grouper les renseignements qu'il a pu recueillir sur le culte des Molochites, des Assyriens et des Égyptiens, mais il n'y a pu trouver aucune affirmation certaine de l'extension du culte de Moloch en Juda. L'analyse des caractères les plus anciennement attestés de Jahvé dans l'Ancien Testament nous amène, en outre, à la conclusion que le culte de Jahvé et le culte des Moloch (ou plus exactement des dieux des Moloch) sont de même source. Mais certains, même anciens, auteurs assyriens, notamment des sacrifices d'enfants. Le développement du culte de Moloch, en Juda, aux viii^e et vii^e siècles, doit donc être considéré comme un réveil de l'orthodoxie hébraïque contre le fétisme sémitique des prophètes.

La partie la plus intéressante de ce travail est celle où l'auteur étudie la généralité de la pratique du sacrifice des enfants dans le culte primitif de Jahvé.

On aura peut-être plus de peine à le croire, lorsqu'il attache une origine égyptienne aux pratiques du culte des astres chez les habitants de Juda. En ce qu'il n'y a guère de témoignages positifs de ce culte égyptien au 7^e siècle, il n'est pas permis de conclure qu'il n'existait pas. Tout semble, au contraire, nous obliger à le supposer beaucoup plus ancien. Le culte des astres est un des caractères fondamentaux de toutes les religions sémitiques. Il se révèle à nous par quantité de noms de lieux, qui finissent en *-sola* ou *-sol*, à la 12th, etc. La comparaison que M. Lepsius établit entre les cultes de Baal et d'Asér, d'une part, et la suite des années célestes, d'autre part, est beaucoup trop étroite pour avoir abouti, ni à diverses formes, plus ou moins complètes, d'un même culte et non à deux manifestations, entièrement indépendantes l'une de l'autre, de la vie cosmique au larval. Enfin il y a, en somme, des témoignages qui attestent suffisamment l'antiquité du culte des astres en Israël.

L'étude de M. Lepsius mérite d'être prise en sérieuse considération. La comparaison des données fournies par l'Ancien Testament et des renseignements de plus en plus abondants que fournissent les documents égyptiens, assyriens et égyptiens ou l'archéologie sémitique comparée, est actuellement la seule méthode qui puisse faire faire de sérieux progrès à l'histoire religieuse du peuple d'Israël.

— H. M. Lamert. *De wetenschap van den godsdienst I. Historisch deel*, 2^e partie. — MM. Cramer et Lamert, professeurs à l'Université d'Utrecht, publient à intervalles irréguliers des *Handels d'histoire et de critique religieuses*, d'origine, de dogmatique ou de philosophie, avec l'éditeur Hoyer, sous le titre : *Wetenschappelijke en het gebied van godsdienstwetenschap en apostoliek*. Cette collection forme déjà huit volumes, dont quatre composés par ces deux auteurs. C'est à qui M. Lamert fait paraître, par sections détachées, le *Manuel de la science des religions* dont nous avons déjà parlé lors de la publication des deux premiers fascicules. Ceux-ci contiennent une introduction générale et la première partie de l'histoire religieuse, consacrée aux religions des peuples non écrits (I. VII, fasc. 2 et 3). Depuis lors deux fascicules nouveaux ont été publiés (I. VII, 2 et 3. VIII, 3). Le dernier, que nous avons sous les yeux, expose l'histoire des religions asiatiques et passe en revue après une introduction spéciale : 1^{re} les Semites méridionaux, comprenant les Arabes avant l'Islamisme ; 2^{re} les Semites septentrionaux de l'est, comprenant les Assyriens et les Babyloniens ; 3^{re} les Semites septentrionaux de l'ouest, c'est-à-dire les Cananéens, les Phéniciens, les Philistins (avec des réserves sur leur caractère étranger) et autres populations voisines ; 4^e l'Islamisme.

M. Lamert — nous l'avons déjà dit — ne prétend pas faire une œuvre de haute synthèse historique. Il se propose tout simplement de fournir aux étudiants qui suivent aux cours un ouvrage clair et sommaire, auquel il puisse rattacher ses enseignements. Il ne se pique pas de résoudre les questions ; si quelques-unes se posent, surtout en ce qui concerne les religions sémitiques, dont les

solutions ne sont pas encore acquies à la science. Il cherche simplement à mettre ses auditeurs au courant de l'état actuel de ces questions, à leur signaler les récents et les meilleurs travaux où ils pourront les étudier, et le plus souvent il ne se prononce même pas entre les diverses hypothèses qu'il expose. Son livre est pratique et rendra de réels services, surtout lorsqu'il sera muni d'un bon index. Il donne beaucoup de renseignements, généralement précis sur beaucoup de choses. On regrette seulement qu'il soit publié par fragments dans une collection qui contient des mémoires d'une tout autre nature. Il sera indispensable de les rassembler en un seul volume et à part lorsque l'œuvre sera achevée.

DANEMARK

Le programme des cours et conférences de l'Université de Copenhague nous apprend que le Dr *Gunn Hennrich*, privat-docent à la Faculté de philosophie, fera cette année un cours sur la *Méthode de la science générale des religions*. C'est la première fois qu'un cours de ce genre sera professé à Copenhague.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 22 juillet* : M. Babel présente des corrections au texte de la formule de conjuration trouvée à Hadramouth (voir aussi compte rendu de la séance du 14 juillet).

M. Rolin-Jacquemont fait connaître une inscription, trouvée par MM. Carton et Dema à El-Matris (Tunis) sur des fragments de pierre et reconnaissable par son. C'est la dédicace du temple du Capitole à Numidus (?), de l'an 170 de notre ère. La fondation énumère les hérédités qu'il a faites à sa ville natale.

— *Séance du 29 juillet* : M. d'Arbois de Jubainville expose un mémoire sur le Serment ecclésiastique par le ciel, la terre et le mont et compare celui-ci à une forme de serment qui se lit dans l'Eccle, ainsi qu'un serment signalé au Ps., v, v. 34-35 de l'Evangile selon saint Matthieu. Ces serments, où il n'est pas fait mention des dieux, remontent à une période historique primitive ou les lois des citoyens à l'égard les uns les autres, et surtout priées, ne sont pas plus vengées par les dieux dans l'autre vie que par l'Etat dans la vie présente. La vengeance tombe à l'indivisi ble. Le serment par les dieux a été établi pour rendre le dieu, invoqué comme garant, solidaire des intérêts des contractants, de telle sorte que la violation du serment n'est plus seulement un manquement à l'égard d'un autre homme, mais une offense envers le dieu invoqué.

M. Babel fait connaître les fouilles, déjà mentionnées par l'abbé Duchesne, qu'il a faites après l'abbé Saint-Germain à Tépess, en Algérie. Il distingue les différentes époques auxquelles remontent les diverses parties de la basilique de Sainte-Suzanne. Il signale une chapelle funéraire, construite par l'évêque Alexandre à l'honneur de la ville et où furent recueillies les restes des évêques précédents. L'abbé Saint-Germain a encore trouvé un sarcophage où l'on voit le Christ couchant la loi, les Quatre Sacerdotes et Moïse frappant la roche.

— *Séance du 5 août* : M. Halley expose de deux inscriptions, découvertes à Zoujir (à l'extrême Nord de la Syrie du nord) et déchiffrées pour la première fois par lui au Musée de Berlin, que la langue des Hébreux était sémitique. Elles sont rédigées dans un dialecte phénicien, voisin de l'ibérien. Elles commencent

1. Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

l'absence de ces données mystérieuses. Parmi les légendes qui s'y rattachent, la Vierge et les saints interviennent quelquefois, mais on ne leur rend jamais compte que s'est par une substitution de date assez récente. L'étude comparative de ces légendes ne fait constater plus clairement la vitalité d'un polythéisme très-primitif, qui, chassé des villes, subsistait avant l'avènement du christianisme, s'est réfugié dans les campagnes et s'y maintient encore.

M. Paul Meyer fait quelques remarques notamment plusieurs dénominations légendaires citées (par M. Halévy). (C. r. d'après le Temps du 2 octobre).

— **Séance du 11 octobre :** M. Rométy, directeur de l'Ecole française d'Athènes, venu à l'Académie qu'il compte se rendre à Delphes, au commencement d'octobre, avec M. Courte, membre de l'Ecole, pour commencer les fouilles sur l'emplacement du temple d'Apollon.

M. Paulin Duchesne lit un mémoire sur la vie et les œuvres de Jean d'Ange, au IX^e siècle, évêque d'Elzévir à la fin du xiv^e siècle, auteur du précieux livre sur l'histoire ecclésiastique.

II. Journal asiatique. — Juillet-août : James Darmesteter. Rapports sur les travaux du Conseil de la société asiatique. — Hartwig Henshaw. Les Shen Aïda deux ans de descriptions minutieuses. — A. Poulsen. Kosmogonie. La Riddhi-staire.

III. Mélanges. — Juillet-août : H. Gaidoz. Le chevalier au lion. — Les noms du diable en gallois. — Croyances et pratiques des chanoines. — Les vices de la coquetterie. — J. Tschirnhaus. La lamination (suite) ; l'étéopentique (voir la Rev. suit.). — De Charlevoix. L'enfant qui parle avant d'être né.

IV. Revue des traditions populaires. — Août-septembre : De Zepelin et de Collville. Légendes danoises. — R. Basset. Les empreintes merveilleuses. — P. Sébillot. Les traditions des Contes populaires de la Haute-Bretagne. Table analytique. Table alphabétique. — De Zepelin et de Collville. Fables comparées. VI. La mère et l'enfant. — R. Basset. La légende de l'Inde. — L. Wiesnitzer. Légendes mythologiques latines. — P. Sébillot. Les villes englouties.

V. Revue Bleue. — 6 août : A. Rambaud. Un précurseur de la tolérance religieuse : Sébastien Castellion. — Paul Hémon. L'âme nestorienne.

VI. Revue philosophique. — Août : G. Prange. L'innommable dans la philosophie moderne. — Août : Rambaud. Étude critique sur le mysticisme moderne. — Septembre : H. Verne. Histoire et philosophie religieuses (Revue générale). — Octobre : G. Richet. A propos du mysticisme moderne.

VII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — III. 3 : A. L. Fournier. Inscriptions à Carthage (Épigraphie punique). — R. Cournaud. La navigation d'Hercule. — R. Basset. Le dernier prince de Louis de Barquin.

VIII. Revue des Études juives. — Janvier-mars : Judah Loeb. — L. Loeb. Le folklore juif dans le département de Schabes Juuda d'El Yerga. — Hahig. Recherches bibliques (suite) : l'Exode. — Verne. Le mysticisme de De-

1892. — J. Lohman. Le procès d'Henri, Sarrasin et Pélissier. — A. Ruyter. Les Chénies selon le Pseudo-Scythien.

IX. Revue des Religions. — 1892. N° 3 : De Chénies. Les religions antérieures d'après la tradition antérieure. — Sarrasin. Les épques pré-helléniques. Les épques pré-helléniques. — Sarrasin. Les religions antérieures d'après la tradition antérieure.

X. Université catholique. — I. p. 161 : D. Chénies. Pétas (Hérodote) au moyen âge. — C. Sarrasin. Les confessions de saint Augustin. — E. Sarrasin. L'œuvre des apôtres. — A. Sarrasin. La vie de saint Remy de Reims.

XI. Revue des Études grecques. — V. 2 : J. Sarrasin. Alexandre le Grand dans le Tond-Arès. — F. Sarrasin. Inscriptions de Samothrace.

XII. Mémoires de la Société des sciences et des arts de la Marne. — 1891 : Louis Sarrasin. Le duc de Chénies en 1875.

XIII. Mémoires de l'Académie de Nîmes. — 1890, p. 229 : Sarrasin. De quelques légendes mythologiques peu connues.

XIV. Science catholique. — 1892. p. 201 : A. Sarrasin. Des d'après la légende de Pétas. Pétas (Hérodote) au moyen âge.

XV. Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève. — III. p. 227 : Sarrasin. Pétas. Les Mémorations ou Diabes familiers à Genève au xvi^e et au xvii^e siècle.

XVI. Mémoires de la Mission française archéologique au Caïre. — VIII. 1 : C. Sarrasin. Atlas des cartes de Caïre.

XVII. Toung-paï. — 1892, p. 211 : C. de Sarrasin. La religion chinoise dans le Tond-Arès de Keng-tse et dans le Tond-Arès.

XVIII. Academy. — 13 juillet : A. H. Sarrasin. The Babylonian legend of the creation of man. — Indian mythology. — 13 juillet : I. Sarrasin. Eschology in folklore (à propos du livre de M. Sarrasin, voir les nos 1891, 1892, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 3612, 3613, 3614, 3615, 3616, 3617, 3618, 3619, 3620, 3621, 3622, 3623, 3624, 3625, 3626, 3627, 3628, 3629, 3630, 3631, 3632, 3633, 3634, 3635, 3636, 3637, 3638, 3639, 3640, 3641, 3642, 3643, 3644, 3645, 3646, 3647, 3648, 3649, 3650, 3651, 3652, 3653, 3654, 3655, 3656, 3657, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3670, 3671, 3672, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3678, 3679, 3680, 3681, 3682, 3683, 3684, 3685, 3686, 3687, 3688, 3689, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694, 3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700, 3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706, 3707, 3708, 3709, 3710, 3711, 3712, 3713, 3714, 3715, 3716, 3717, 3718, 3719, 3720, 3721, 3722, 3723, 3724, 3725, 3726, 3727, 3728, 3729, 3730, 3731, 3732, 3733, 3734, 3735, 3736, 3737, 3738, 3739, 3740, 3741, 3742, 3743, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3751, 3752, 3753, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3761, 3762, 3763, 3764, 3765, 3766, 3767,

XXIII. Jewish quarterly Review. — *Jullet* : H. Vogelstein, Schochem and Bethel. — C. Taylor, The Dogs of Calcutta. — H. Kaufmann, The ritual of the order and the agents of the English Jews before the expulsion. — Cheyne, The critical analysis of the first part of Isaiah. — Ph. Winkler, Abraham Kamen. — Neubauer, The early settlement of the Jews in Southern Italy. — Schochter, Notes on Hebrew Mss. in the University library of Cambridge (sols). — J. Jacobs, Notes on the Jews of England under the Angevin kings.

XXIV. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — 1891, p. 17 : H. Clausen, Report on the Hoar or Lakshmi stupa near Lumbini. — p. 46 : Sarat Chandra Das, Lib. of Aśoka, cf. p. 102 : First facts of reconstruction of the early Buddhists. — p. 97 : E. Marx, Three documents relating to the history of Ladakh Tibetan text, translation and notes. — 1892, p. 1 : L. Waddell, Discovery of Buddhist remains at Maqat Umm in Mongir district and identification of the site with a celebrated hermitage of Buddha. — (Dictionnaire), Lamaic religions, their kinds and uses. — The Tsam-shub-dung of the Lamas and their very erroneous identification with the site of Buddha's death. — V. A. Smith, Grass-roman influence on the civilizing of ancient India.

XXV. Imperial Asiatic quarterly Review. — *Jullet* 1892 : Geyssels, May Rhodis cross the Ocean? — C. Johnston, Mongol philology and ethnography, (rapport au Congrès des orientalistes de 1901). — W. Arnold, Artificial caves in Japan. — Ishtner, Legends, songs and customs of Dahuria.

XXVI. Journal of the Ceylon Branch R. Asiatic Society. — III, p. 111 : J. P. Lewis, Buddhist ruins near Vavuniya. — p. 113 : A. de Silva, A contribution to Sinhalese plant-lore.

XXVII. Orientalist. — IV, p. 97 : A. Lawrence, The Rattes. — J. de Abate, Kewalla-Satta. On miradas.

XXVIII. American Journal of philology. — III, 1 : Allen, Prometheus and the Caucasus.

XXIX. Journal of American ethnology and archæology. — II, 1, Walter Foshag, A few summer ceremonials at the Tunayun pueblos. — J. Gourd, Natal ceremonies of the Hopi Indians.

XXX. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — II, 3 : A. Harnack, Ueber den Verfall des Prologs der 14. Evangeliums zum ganzen Werke. — W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Feinsinn bis auf Tertullian.

XXXI. Abhandlungen d. k. Böhmischen Ges. d. Wissenschaften. — T. IV : A. Ludwig, Ueber Methode bei Interpretation des Hymns.

XXXII. Sitzungsberichte d. k. Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — 1902, p. 1 : A. Dillmann, Ueber die griechische Uebersetzung des Qubet. — p. 91 : W. Wattenbach, Ueber erfundene Briefe in Hist. des Mittelalters, besondere Teufelsbriefe. — p. 127 : H. von der Gabelentz, Zur Kritik der Kuan-tsi. — p. 249 : J. Klatt, Specimens eines Jutes Onomastikons.

XXXIII. Historische Zeitschrift. — LI. 2 : E. Weid. Die bairische Elisabeth.

XXXIV. Historisches Jahrbuch der Germanengesellschaft. — LIII. 3 : E. Weid. Clemens VII im Scheidungsproceß Heinrichs VIII.

XXXV. Philologus. — LI. 1 : Weid. Mythengeographie Mischelun (D. partin). — Bloch. Zu Homer's Hymnus auf Demeter. — Burck. Die Etrusker Siphynen. — J. Müller. Beziehungen der « Vita Apollinis » des Philostratos zur Pythagoreasage.

XXXVI. Verhandl. d. Berliner Ges. für Anthropologie. — 1898, p. 27 : A. Basten. Zur indischen Lehre der Wiedergeburt. — p. 112 (H. m. m. m.) : Absconditus.

XXXVII. Studi storici. — L. 3 : Ortolani. Chiesa et impero al tempo di Melagio II. — (De m. m. m.). L'editto di Milano.

XXXVIII. Archivio della R. Società romana. — IV. 1 et 2 : Canale. Costituzione del patrimonio di S. Pietro in Trastevere. — Fontana. Documenti variani contro l'eresia luterana in Italia. — Polver. Vissimi di santa Francesca Romana.

XXXIX. Arkiv för nordisk filologi. — II. 1 : Finck. Jönsson. Mytiska föremål i de skilda skulpturerna. — B. Colverson. Har Ormus Odde saga Maat från Magnus saga? — N. Geste. En svensk Troyas saga från 1679.

BIBLIOGRAPHIE

ÉPIGRAPHIE

- M. Fremaux. L'Orient : les Grecs, les Chrétiens des Balkans. — Paris, Oudin; 3 fr. 50.
Épigraphie épigraphique. Vol. VIII, fasc. 2. — Berlin, Hauser; 6 m.

CHRÉTIEN

- J. Alford. The evolution of christianity. — Londres, Clark; in-8 de 250 p.; 1 sh.

- K. Heintze. Einfluss des Protestantismus und Katholicismus auf Staat und Völker. — Göttingen, Borchmann; in-8 de 160 p.; 2 m.

- K. Müller. Kirchengeschichte. I. — Freiburg, Mohr; in-8 de 111 et 680 p.; 7 m. 50 (IV. 4 de « Grundriss der theologischen Wissenschaften »)

- W. Beyschlag. Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen. 2^e vol. — Halle, Strien; in-8 de vi et 540 p.; 10 m. (des 2 vol.; 18 m.)

- C. Gore. The social doctrine of the Sermon on the mount. — Londres, Putnam; in-8.

- A. Ravier. Le maître des artisans populaires. Étude sur la production du pain. — Paris, Fischbacher; in-8 de 68 p.; 2 f.

- P. Strunger. Beiträge zum Verständnis des Johannesevangeliums. — VII. Die Rede Jesu in der Schule zu Capernaum. — Berlin, Wiegand; in-8 de x et 115 p.; 1 m. 50.

- W. Bauer. Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de 120 p.; 2 m. 50.

- E. de Faye. De vera indole Pauli apostoli epistolarum ad Thimotheum et Titum. — Paris, Nodding; in-8 de 20 p.

- H. Weiss. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchung und Textherausgabung. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de vi et 230 p. (« Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur », VIII, 2), 7 m. 50.

- C. Rieu. An account of some parts of the New Testament. Literally revised,

contained in the library of Christ Church (Oxford). — Londres: Frowde; in-8; 1 sh.

Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, t. II: Urkunden und Synagoge zum I und III^e Band. — Leipzig: Deichert; in-8 de vi et 625-1022 p.; 10 m. 50. — Best und Wern im Abendmahl der alten Kirche. — Ibid., in-8 de 32 p.; 20 pf.

A. Ehrhard, Das unterirdische Rom. Eine Skizze (Mémoires à M. de Rossi). — Freiburg: Herder; in-8 de vi et 31 p.; 60 pf.

J. J. Hess, Der gnostische Papyrus von Laodize. Text und demotisch-deutsches Glossar. — Freiburg: Herder; in-8 m.

Mémoires publiées par la Mission archéologique française au Calcutta. T. VIII, 1^{re} fasc. : Le Siddhânta de Dattâ-Anthâ-Samantâ. — 2^e fasc. : Actes du conseil d'Église. Texte sanscrit publié et traduit par U. Bouriant. — Paris: Leizor; in-4 de 442 p.; 15 fr.

H. Wilson, A comparative index to the Lavinian, Galatian and Gregorian commentaries, according to the text of Huetani. — Cambridge: University Press; in-8; 5 sh.

J. Brady, The ancient Irish church. — Londres: Tract Society; in-8; 3 sh.

M. Zeisiger, Leben und Wirken des Abtes Odo von Cluni. — Bonn (Progr.); in-4 de 17 p.

A. Götlich, Die papstlichen Kreuzzugserlässe des 12^{te} Jahrhunderts nach rechtlichen Grundlagen, politische Geschichte und technische Verwaltung. — Heilgartstadt: Carlsberg; in-4 de xvi et 278 p.; 7 m.

A. Lapa, Estudo da Biblia, em applicação a um mestre. — Magde: He Villa; in-8 de 32 p.

J. F. de la Roche, Robert le Bourgeois, premier législateur général en France. — Gand: Cloum; in-8 de 32 p.; 2 fr.

L. Jordan, Étude sur Marseille de l'Antiquité, jacobinisme et théologie du 17^{te} siècle (thèse). — Munkhausen: Grunig; in-8 de 82 p.

Ph. Godet, Pierre Viri. — Lausanne: Payot; in-16 de vi et 120 p.; 2 fr.

J. Sims, Faithful unto death: an account of the sufferings of the English Transcendentalists during the 17th and 18th centuries, from contemporary records. — Londres: Paul; in-8; 7 sh. 6.

M. de la Roche, La Balaune et le Lagar en Champagne. — Paris: Champagny; 24 fr.

M. Hübner, Die Hauptpropheten der Lige in den französischen Religionskriegen (1570-1594). — Bonn (Progr.); in-4 de 38 p.

J. Bouma et S. van Veen, Aets der provinciale en particuliere synoden, gehouden in de Noord-Nederlandsche gedurende de jaren 1572-1629. — T. I. Noord-Holland (1572-1608). — Goringham: Wollem; in-8 de xvi et 484 p.; 5 fl. 50.

K. von Meyr, Die synode in Emden, 1571. — La Haye: Brillant; in-8 de vi et 260 p.; 3 fl. 50.

E. Bourget. Étude sur la Messe mystique du diacre de Claude Bruneau. — Paris. Lapeire (Hues); in-8 de 51 p.

Ch. Thomassin. Louis de Thomassin, der grosse Theologe Frankreichs, seine Verdienste und Werke in den Zeiten des Gallicanismus und Jansenismus und seine Werke. — Munich. Seyfferth; in-8 de 67 p.; 1 m. 30.

H. Schmitt. Die Reise des Papstes Pius VI nach Wien und sein Aufenthalt daselbst. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen Josephs II zur römischen Curie. — Vienna. Tempsky; in-8 de xii et 229 p. (1^{re} partie du t. XLVII des « Fontes rerum Austriacarum », 2^e série).

A. Lefy. L'Eglise catholique de Paris pendant la Révolution et le clergé de Camba. — Paris. Fischbacher; in-8 de 21 p.

L. Marel. Les livres liturgiques du diocèse de Langres. Étude bibliographique, suivie d'un appendice sur les livres liturgiques du diocèse de Dijon et d'une note sur les travaux d'édition liturgique en France au xix^e siècle. — Langres. Huet-Bidau; in-8 de xx et 252 p.

Ruand. Les grands évêques de France au xix^e siècle, 2^e série. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 216 p.

J. Nippold. Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 2^e Bd., IV. — Berlin. Wiegandt; in-8 de xi et 272 p.; 6 m. 40.

JUDAIEN ET ISRAËLITES

M. Barbra. Il povero israelita. — Milano. Mondovi; in-8 de viii et 231 p.; 1 fr.

B. Kittel. Geschichte der Hebräer, II: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. — Gotha. Perthes; in-8 de xiii et 344 p. (« Handbuch der alten Geschichte », t. 3, 31/7 m).

O. Himm. Am Rhin. Kulturgeschichte des jüdischen Volkes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. — (ena. Costenoble; in-8 de xv et 523 p.; 10 m.

Ch. Waring. Genesis and modern science. — New-York. Hunt et Eaton; in-8 de 235 p.; 1 d.

H. Winkler. Keilinschriftliches Textbuch zum A. T., 2^e et dernière livraison. — Leipzig. Pfeiffer; in-8 de 42 à 111 p.; 3 m.

S. Peters. Die Prophetie Oseas unterucht und erklärt. — Paderborn. Schöningh; in-8 de viii et 140 p.; 4 m.

S. Rahlfs. The second part of the Book of Zechariah with special reference to the time of its origin. — Hile. Reich; in-8 de vii et 81 p.; 3 m.

W. Kauter. Het goddeloosheid karakter van Israël's historiegafte. — Leyde. Brill; in-8 de 30 p.; 50 c.

L. Grundst. Keilische Untersuchung der Midrasch Koholei Rahle. — J. Quellen und Reductionen. — Frankfurt. Kaufmann; in-8 de 57 p.; 1 m. 50.

O. von Seidlitz. Morphologie des Mythenbundes aus perianischer Dichtersicht. — Leipzig. Haessel; 8 m.

H. Gutschlag Kay. Yaman, its early medival history, by Najm ad din 'Omar al-Idhami; also the abridged history of its dynasties by Ibn Khaldun and an account of the Harāmīn of Yaman by Abu 'Abdallāh Radd ad-dīn al-Janaḥī. — The original texts with translations and notes.

A. Poal. Studies in Mohammedanism, historical and doctrinal; with a chapter on Islam in England. — London. Constable; 3s-6 ds 450 p.; 6 sh.

RELIGION ET MONTE ANCIEN

P. Hommel. Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur nachgewiesen. — München. Franz; 5 m.

J. Marr. Die Gottheit der Griechen als Naturmacht. — Innsbruck. Wagner; 5 m.

De Achéménides. Le temple d'Éfée. 1^{re} partie. — Paris. Leroux; 10-4^e; 300 fr. X des « Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire »).

A. Wiedemann. On some Egyptian inscriptions in the Musée Guimet at Paris. — 10-8^e; 9 p.

P. Feiler. Die ägyptischen Inschriften. Ein Versuch ihrer Klassifizierung nach einer das weitere Studium vorbereitende, methodisch geordnete Ausgabe. — Berlin. Friedr.; 10-4 ds 20 et 128 p.; 6 m.

RELIGION ET L'ART

J. Banister. The Aims of Japan: the religion, superstitions and general history of the busy aborigines of Japan. — London. Religious Trinit Society.

E. von Schröder. Worte der Weisheit. — Osnabrück. Eine zum christlichen Glauben gehörige Sprachsammlung in deutscher Uebersetzung. — Leipzig. Haessel; 3 m.

POÉSIE-LITTÉ

H. Steinhilber. Entwicklungsanschauungen der Naturerkenntnis. — Vienna. Holder; 4 m.

G. L. Gassner. Ethnology in folklore. — London. Kegan Paul.

J. Gunggrip. Hikaat Kaſſa der Diwina. Sammlung Malinischer Erzählungen. — Leyde. Zijlhoff; 6 m. 75.

Le Gérant : Emory Lamont.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

(OCTOBRE 1891 — NOVEMBRE 1892)

Encore une fois notre attente a été déçue. Les fouilles de Delphes, sur qui nous fondions de si légitimes et si belles espérances, n'ont pu commencer encore. Mais notre impatience, pour être naturelle, est sans doute injuste, car nous savons la difficulté que rencontrent notre École d'Athènes et M. Humolle, son jeune et brillant directeur, à obtenir l'expropriation rapide de plus de trois cents maisons; à briser les résistances des Cassiotés contraints de transporter ailleurs les foyers de leurs aïeux. Quelques bruits fâcheux ont couru récemment, mais il y avait par bonheur plus de fumée que de feu. Le gouvernement grec et M. Humolle sont aujourd'hui bien d'accord; les jours de travail, et de travail fécond, sont tout proches.

En attendant du Parthénon les bulletins de découvertes grecques, notre chronique, aujourd'hui encore, ne relatara que des travaux et des succès modestes. L'histoire de la religion grecque, qui seule nous occupe dans cette *Revue*, ne s'est pas enrichie de documents bien précieux; mais les plus humbles ont leur prix; ce sont les pierres utiles qui bouchent les trous laissés ouverts dans les façades superbes, et contribuent à l'harmonie comme à la solidité de l'édifice.

Pour commencer par Athènes, suivant toute justice, et pour aller tout droit à l'Acropole, l'ère des découvertes est close, mais celle des travaux suscités par les dernières fouilles est à peine ouverte. Comme les statues et les monuments figurés occupent

les archéologues, les édifices dont les ruines ont été rendues à la lumière et ceux dont les restes font depuis longtemps la gloire du roc sacré, donnent ample matière aux restitutions des architectes, et non moins ample aux discussions. C'est ainsi que M. Penrose, le vétéran des études parthénoniennes en Angleterre, et M. Doerpfeld, sont loin d'être d'accord sur l'identification et la date des vieux temples exhumés. M. Penrose est d'avis, et nous en croyons le résumé de ses idées fait par M. S. Reinach : « 1° que les fragments encastrés dans le mur nord de l'Acropole appartenant à l'ancien temple, qui occupait le même emplacement que le nouveau; 2° que les groupes archaïques découverts sur l'Acropole (lesquels?) ont orné les frontons du vieux Parthénon. » M. Penrose appelle ce vieux temple l'*Hécatomphylon prépersique*; il admet comme possible que l'ordre de ce monument était ionique, et il croit que « les Pisistratides en avaient préparé la reconstruction, dont on attribue à tort les restes à une tentative de Cléon¹. » M. Doerpfeld est d'une opinion toute différente. On sait que dans une série de mémoires il a, depuis plusieurs années, étudié les ruines du temple retrouvé à côté de l'Érechthéion, le vieux temple d'Athènes, comme il l'appelle, le même qu'un architecte français, M. Normand, a essayé de restituer sous le nom de *Parthénon inconnu*; le dernier numéro des *Mittheilungen* d'Athènes contient un long article sur le *plus ancien Parthénon*, qui complète les précédents; il y est admis comme hors de doute qu'après la destruction du vieux temple d'Athènes par les Mèdes, Cléon conçut le plan d'un nouveau temple consacré à la déesse, plus grandiose et plus riche, et que les fondations de ce temple — il ne fut jamais terminé — subsistent encore sous le Parthénon d'Éctinos et de Phidias, sous ce Parthénon dont le plan, loin de se confondre avec le précédent, est plus vaste, plus digne de la gloire d'Athènes, de Périclès et des artistes qu'il sut exalter².

1) Scl. Reinach, *Chronique d'Orient* (Revue archéologique), 1892, p. 77, 403.

2) W. Doerpfeld, *Athenische Mittheilungen*, XVII, p. 158 et s. (Sur certains Parthénon); cf. *ibid.*, XI, p. 337; XII, p. 25 et 190; XV, p. 240.

Du reste la Parthénon de Périclès lui-même n'a pas encore livré tous ses secrets; on dispute encore, et l'on disputera longtemps sur la disposition des statues dans le tympan des frontons. M. Furtwaengler donne un nouveau sens au fronton occidental, et de nouveaux noms aux figures qui le composaient. Les personnages groupés autour d'Athènes et de Poséidon cessent d'être les juges de leur combat pour en devenir les simples témoins; ce sont Cécrops et ses enfants, Erechthéus, Orythie, Créusa et Ion, Hécate, Buzygès et sa femme, Hermès, Iris, une Néréide¹. Ce sont là des études où peut se déployer à l'aise l'ingéniosité des érudits; mais ne croyons pas que les résultats en puissent jamais être bien solides. Il est des choses qu'il faut se résoudre à ignorer; le mémoire de M. Furtwaengler n'est pas plus probant, sans doute, que celui qu'il a consacré aux frontons du temple de Zeus à Olympie.

Autour de ces derniers, pour le dire en passant, se livre en Allemagne une véritable bataille; en voici le détail rapide, qui nous copions, à titre de curiosité, dans la dernière *Chronique d'Orient* de M. Sal. Reinach. « A mesure qu'approche le moment où les sculptures d'Olympie seront publiées à titre définitif, les discussions sur l'arrangement des frontons se multiplient, et de nouveaux systèmes sont mis en avant. Deux restitutions sont proposées par MM. Sauer et Furtwaengler. La première, qui s'inspire des idées de MM. Brunn et Six, a été très vivement réfutée par M. Treu; d'après lequel l'arrangement de M. Sauer serait matériellement impossible, les figures du centre se rattachant l'une l'autre, ou débordant du fronton. Celle de M. Furtwaengler, que M. Treu réprouve également, est très ingénieuse: l'entier (d'accord avec M. Kekulé) appelle Myrtille l'homme assis derrière le char à droite et voit dans le personnage qu'il place derrière celui-ci un augure qui se retourne à la vue d'un présage (à quoi M. Treu répond justement que les apotéautes du fronton n'auraient jamais pu le comprendre ainsi). M. Furtwaengler n'admet pas, pour les

¹ Arch. Anzinger, 1891, p. 79; et Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1902, p. 77; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1901, p. 341 (*Notes et Courriers*).

figures des angles, les désignations de divinités fluviales données par Panænias : ce sont simplement des assistants, comme les femmes figurées aux angles du fronton ouest. M. B. Sauser s'est également occupé du fronton occidental; il fait appuyer Apollon sur un arc et lui met une flèche dans la main droite étendue. M. Treu n'en croit rien, et il a certainement raison¹. « Ne quittons pas Olympie sans mentionner la nouvelle restitution du Zeus de Phidias élaborée par M. Adler; elle est fondée, dit M. Homolle, principalement sur les mesures exactes du temple et de la base de la statue, sur la nature des matériaux, et secondairement sur les types fournis par les monnaies de l'Élide, les vases peints², etc. Parmi les documents que l'on était surtout tenté d'employer, car aucun ne semblait donner une idée plus juste et plus haute du visage sublime donné par Phidias à son dieu, il en est un qu'il faut désormais oublier, le prétendu Zeus Blaeus du Musée Britannique; M. Walters a établi, sans conteste désormais possible, que ce Zeus est un Asclépios. Il y a du reste longtemps que l'on avait songé à lui donner son véritable nom³.

Mais revenons à Athènes; l'Institut allemand y a fait, l'hiver dernier, des fouilles assez importantes, dont le but était de déterminer quelques points de topographie antique. Tout près des ruines du Pnyx, les tranchées ont mis au jour un certain nombre de ruines remontant au v^e et au vi^e siècle avant notre ère, et parmi lesquelles on remarque un petit sanctuaire entouré d'un mur polygonal; le *temenos*, qui est bien limité par des bornes trouvées en place, renferme une petite chapelle sans colonnes devant laquelle est dressé un autel de forme ronde; mais le nom du dieu ou du héros adoré en ce lieu n'a pas été retrouvé. La construction remonte au vi^e siècle; mais dès le siècle suivant elle fut recouverte par la terre, et sur ses restes s'éleva au

1) *Sal. Reimach. Class. u. Orient*, 1892, p. 67; *Bull. de Correspond. hell.*, 1891, p. 632.

2) 1903.

3) *Athen. Mitth.*, XVII (1892), p. 1 et s., col. 2-4 (P. Walters, *Illustration der Asklépios*).

ix^e siècle un monument de nature toute différente, une *tesché*¹.

Suivons maintenant la route carrossable d'Athènes à Éleusis. Quiconque, archéologue ou simple touriste, a eu le bonheur de parcourir cette route charmante, l'antique Voie Sacrée, toute pleine de souvenirs pieux et de sites exquis, se rappelle avec émotion les étapes de cette promenade unique au monde, la sortie d'Athènes le long des Jardins d'Académie, la traversée du bois des oliviers et le pont du Céphise, le tombeau de la Courtisane, où l'on se retourne pour admirer une dernière fois Athènes et l'Acropole dans toute leur gloire lumineuse, et le Parthénon divin qui les couronne, puis les défilés rocheux de Daphni, et la visite du monastère, où l'église byzantine conserve de si curieuses mosaïques. Depuis deux ans la Société archéologique s'occupe de ce monument trop négligé, déshonoré peut-être encore, comme il l'était il y a sept ans, par les huclements des furs emprisonnés dans les cellules monacales. Déjà les mosaïques ont été l'objet de travaux protecteurs et de restaurations nécessaires, mais heureusement discrètes; les recherches d'antiquités helléniques n'ont pas été non plus négligées. On nous annonce que les fouilles ont rencontré — l'identification est encore douteuse — les traces du temple d'Apollon sur lequel s'éleva plus tard le monastère, on signale la découverte d'une belle statue de femme, de grandeur naturelle, peut-être une Aphrodite, œuvre du *res abelo*. Près de là sont les fondations d'une petite chapelle, sans doute consacrée au héros Cyamitès. Mais les investigations les plus intéressantes ont porté un peu plus loin, sur l'emplacement bien connu du sanctuaire d'Aphrodite, à l'endroit où l'on voit crissées dans la roc les petites niches destinées à recevoir les offrandes. Les fouilles, conduites par M. D. Cabouroglou, ont déterminé l'enceinte sacrée et les restes de l'hiéron; retrouvé un vieux mur polygonal, débris des constructions archaïques que Pausanias avait déjà vues en ruines; recueilli avec nombre d'inscriptions, invocations et dédicaces, — l'une d'elles donne à Aphrodite le nom de *Perithé*, — beaucoup d'ex-

1) *Arch. Mon.*, XVII, p. 91.

voto, surtout de statuettes représentant Aphrodite, des colambes de marbre, des seins et d'autres organes de femme. Voilà un attrait de plus au pieux pèlerinage d'Éleusis, et une halte nécessaire qui fera tort au railway¹.

Dans la ville des mystères les fouilles semblent en terminées, ou bien lentement poursuivies; mais les résultats sont loin d'en être complètement connus, et M. Phillos ne se hâte guère de satisfaire notre légitime impatience. Quoi qu'il en soit, les monuments relatifs au culte, dont les fouilles de la Société archéologique ont considérablement enrichi le nombre, ont permis à M. Otto Kern de rechercher, et de retrouver sans doute ce qu'il appelle le *Kultbild* des déesses éleusiennes. C'était un groupe formé de deux personnages. Déméter, assise sur un objet de forme ronde, où il est impossible de ne pas reconnaître la ciste mystique, et Coré, debout à côté de sa mère et portant une torche de chaque main. Ce groupe se retrouve, avec de légères variantes dans l'attitude, la situation respective, et les attributs des déesses, dans un grand nombre de bas-reliefs, statues, fragments de vases peints, et il est bien difficile de ne pas lui attribuer un caractère en quelque sorte officiel. M. O. Kern tire de cette constatation une conséquence importante : du moment que le groupe des divinités éleusiennes se réduit à deux personnages, et ne comprend pas Iacchos, — les monuments sont en cela bien d'accord avec l'hymne homérique à Déméter, — c'est que Iacchos n'appartient pas vraiment à Éleusis; c'est un étranger, qui fut toujours considéré comme tel, et qui seulement assez tard s'assimila de façon étroite aux divinités dont on a tort de l'appeler le parricide².

Notre chronique de 1894 s'est étendue sur les fouilles de Ithaminate; nous avons parlé des ruines du temple de Néméïs, des statues qu'elles renfermaient encore, et des restes de la frise

¹ *Athen. Mitth.*, 1891, p. 113, n° 1; 1892, p. 4, n° 2; p. 21, n° 2, p. 37, n° 1; et *Bull. de Grèce*, 1891, p. 617. — Sal. Reinach, *Chron. d'Éleusis*, 1892, p. 58 et 135; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 93.

² Otto Kern, *Das Kultbild der Götterinnen von Eleusis* (*Athen. Mitth.*, XVII, p. 125) s. l.

sculptées que Pausanias attribue à Phidias et à son élève Agoracrite. M. Stais a repris ses investigations qui, cette année, se sont étendues sur l'Acropole. La principale découverte a été celle d'un temple consacré à Dionysos Lenaios; c'est une construction quadrangulaire où des bases de statues sont encore en place, ornées d'inscriptions jusqu'à présent inédites. Une trouvaille plus curieuse est celle, au dehors de la citadelle, d'un hiéron d'Amphiaraios. Situé sur une hauteur, à gauche de la route qui conduit du temple de Néméïs à la citadelle, il est curieusement taillé dans un rocher abrupt. On y a recueilli deux statues sans têtes, dont l'une est encore debout sur sa base, et des bas-reliefs votifs du iv^e siècle qui ressemblent aux ex-voto de l'Asclépiéion athénien. Le voisinage du célèbre Amphiaréion d'Oropos, et les rapports du héros guérisseur avec Asclépios, nous font attendre impatiemment de plus amples détails sur les découvertes de M. Stais¹.

Passons maintenant dans le Péloponnèse, à la suite de l'École américaine et de M. Waldstein. Cette jeune école, comme le dit M. Sal. Reinach, a la pioche heureuse, peut-être parce qu'elle est riche. Mais il ne semble pas qu'elle ait grande persévérance; elle aime à céder plutôt qu'à déblayer le terrain, et, à Argos du moins, elle a bien vite interrompu sa tâche. Déjà, il y a trente-huit ans A. Rangabé et C. Burman avaient fait des fouilles sur l'emplacement du temple d'Héra, construit au vi^e siècle, après la destruction d'un édifice plus ancien; la terrasse sur laquelle s'élevait cet édifice est complètement déblayée; on y voit les fondations du temple, les substructions d'un portique, et les restes d'une avenue conduisant à une terrasse plus élevée; c'est là que s'élevait le sanctuaire primitif, c'est là que M. Waldstein a creusé le sol. Les premières tranchées ont remis au jour quelques fragments des frises que et décrites par Pausanias, et qui représentaient d'une part la naissance de Zeus et le combat des dieux et des géants, de l'autre des épisodes de la guerre de Troie et la prise d'Ilios. Ajoutons une tête de femme ou de déesse, d'Héra sans

1) *Bull. de Corr. hell.*, 1901, p. 647; *Sal. Reinach, Chron. d'Orient*, 1902, p. 55, 45; *Sécher.*, 1901, p. 40, 6; p. 68, 2.

doute, la plus belle, au dire de M. Waldstein, parmi celles qui nous sont parvenues du ^v^e siècle. Souhaitons que la publication de ce chef-d'œuvre ne nous apporte aucune désillusion¹.

À Épidaure, où l'activité de M. Cavvadias, bien qu'absorbée par de hautes fonctions administratives, trouve pourtant à s'employer par intervalles, nous n'avons à signaler, en ce qui nous concerne, que le déblaiement d'un petit temple, probablement l'Aphroditon, dont il est question dans un texte épigraphique relatif à des constructions d'Épidaure, et dont a parlé Pausanias. En somme cette campagne a été moins heureuse que la précédente (que nous avons passée sous silence dans notre dernière chronique, parce que les résultats en sont venus trop tard à notre connaissance). M. Cavvadias, en 1891, avait poussé ses investigations au sud-est du temple d'Asclépios, au nord du temple d'Artémis, et avait retrouvé un dallage de pierres poreuses qu'il dit être l'autel où l'on immolait les victimes offertes au dieu; le sang s'écoulait par un canal creusé sur les quatre côtés du dallage. À côté, sous le sol, s'est conservée une couche de débris provenant de ces sacrifices, de la terre noire, des charbons, des ossements d'animaux, une foule de petits vases communs de terre cuite ou de bronze; un fragment de vase d'argile porte des inscriptions, les plus anciennes de celles qui ont été trouvées à Épidaure, datant des premières années du ^v^e siècle. Ce sont des dédicaces à Asclépios, et aussi à Apollon; ainsi se trouve confirmé une fois de plus ce fait que le culte d'Apollon était à l'origine associé à celui du dieu médecin².

Myènes, en 1892, n'a rien donné qui intéresse spécialement les lecteurs de cette *Revue*. Pour trouver des fouilles importantes dans le Péloponnèse, il faut passer en Arcadie. M. Leonardos, au nom de la Société archéologique d'Athènes, s'est transporté à Elénie pour y découvrir le sanctuaire de Déméter élénis-

1) *Antiq.*, 1891, p. 91, n° 7; 1892, p. 3, 5; p. 21, 2; *Chron. d'Orient*, 1897, p. 497; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 97.

2) *Antiq.*, 1891, p. 85, 1; p. 97, 1; 1892, p. 23, 5; p. 39, 2; *Bull. de Correspond. Hell.*, 1891, p. 150; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 95, 107; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 91.

siennes. Ses travaux ont porté sur les lieux appelés Clivaka, Delvitz, Vachlia, Voutzi. Le rapport sommaire qu'il a envoyé à l'Éparchie générale relate d'abord la découverte des ruines d'un petit sanctuaire à Delvitz; c'est un petit édifice long de 46,80, large de 5,80, divisé en un pronaos et en un sécos au milieu duquel est restée en place la base de l'idole; mais quelle était cette divinité? la tête d'une figurine de terre cuite, un petit disque d'argile orné d'un Gorgonion, trois fers de lance disent Athéna; un petit cistère de bronze, portant gravée une dédicace, dit Cora. Puis c'est, à Vachlia, sur une antique acropole, un autre petit temple de même longueur que le précédent, mais de largeur moitié moindre, divisé de même en pronaos et sécos; l'idole était placée non plus au milieu, mais contre le mur au fond du sécos. M. Léonardos soupçonne que le dieu de l'Hiéron était Zeus. A Voutzi, nouveau sanctuaire de même modèle, mais dont la détermination reste plus vague encore que celle des précédents. Le temple de Déméter que M. Léonardos était allé chercher, et que nous lui souhaitons de découvrir à sa prochaine campagne, aurait mieux fait notre affaire. L'habileté que le jeune archéologue a déjà montrée, en particulier lorsqu'il conduisit avec tant de succès les fouilles d'Oropos, est un gage pour l'avenir.

C'est dans la Orthe du nord que nous trouvons cette année les noms et les travaux de nos jeunes camarades de l'École d'Athènes. M. Jamot a terminé ses fouilles de Thespie (Erimocastro). La récolte d'antiquités, telle qu'un rapport sommaire publié par M. Hamille nous la décrit, est riche, et nous promet plus d'un détail neuf et curieux sur le culte des Muses. Après avoir retrouvé, comme nos lecteurs se le rappellent peut-être, à Dambriena, près d'Erimocastro, un temple d'Apollon que Pausanias n'a pas mentionné, puis, à Thespie même, les fondations du temple des Muses que le Périégète a visitées, M. Jamot, accompagné de son camarade M. du Riblier, a cette année trouvé plus

Il. Adcock, 1891, p. 98, 4; p. 113, 1; *Ann. d'orient.*, 1892, p. 408; *Bull. de Corr. hell.*, 1894, p. 357.

de 250 inscriptions, dont 12 dédicaces à Artémis Rithyo, 1 à Artémis Agémone, 3 à Déméter, 1 à Déméter et à Hermès, 1 à Zeus Gésios, 1 aux Dioscures, 1 au Soleil; Tétrac; des textes relatifs aux Jeux Mœris et aux jeux Épœolis. Parmi les bas-reliefs plusieurs sont religieux : une stèle décorée sur trois faces d'un buccin, d'une tête de sanglier et d'une mâchoire d'animal, et portant une dédicace faite par plusieurs personnages, où malheureusement le nom de la divinité est illisible; une stèle dont le fronton est orné d'un trépied, d'une lyre et de l'omphalos de Delphes, et portant un décret en l'honneur du jureur envoyé à Thespies par la ville de Delphes. Parmi les monuments purement épigraphiques nous notons une borne de granit portant en caractères archaïques l'inscription *Ἡγέρ τε Ἡγέρ*, deux bornes d'un terrain consacré à Dionysos, une base ayant supporté trois statues, et portant l'inscription Zeus, Mnémosynè, Apollon; la base d'un groupe représentant Eros et Aphrodite. Enfin toute une série de statues et statuettes nous fournissent de l'importance pour l'étude du type figuré d'Écos. Ces renseignements rapides nous font désirer avec impatience les articles du *Bulletin de Correspondance hellénique*, ou mieux encore l'ouvrage d'ensemble où MM. Jamot et de Ridder exposeront les résultats de leurs honorables recherches, et étudieront de près les monuments qu'ils ont parcourus¹.

M. Joulin a fait des fouilles à Stratos, en Acarnanie, sur l'emplacement d'un temple dont les ruines étaient du reste connues. Le *Δελφικόν* nous apprend en quelques mots que ce sanctuaire archaïque est un périptère dorique ayant la forme du Théséion d'Athènes. Long de 34 mètres, large de 18, il en subsiste tout le dallage avec les premiers tambours des colonnes. Au nord, contre le temple, se trouvait un autel et tout autour, comme au temple d'Athéna Cranaïa que nous avons nous-même exploré autrefois, M. Joulin a recueilli beaucoup de fragments de ligures de terre cuite. Si l'on ajoute à cela nombre d'inscriptions,

¹ *Bull. de Corresp.*, 344, 1893, p. 652; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 1113; *Δελφικόν*, 1891, p. 34, 5; p. 78, 5.

on voit que l'exploration méritait d'être entreprise, et qu'elle a été bien conduite¹.

Il serait à désirer qu'une fouille analogue fût tentée en Thessalie, près de Trikkala. Durant une halte de deux jours dans cette ville, M. Julius Zieher croit avoir retrouvé l'emplacement exact d'un temple assez célèbre d'Asclépios; c'est au lieu appelé Gurns, et non à Argatritika, qu'il convient de le chercher, comme semblent l'indiquer les restes nombreux d'antiquités que le voyageur y a vues, une tête de statue, une stèle sculptée, des terres cuites parmi lesquelles un télesphère, un coq, un enfant au maillot, dont le rapport avec le culte d'Asclépios est évident². Nous ne pouvons pas quitter la Grèce du nord sans rappeler que tandis que nous derivions notre dernière chronique, notre ami Maurice Hallesaux terminait sa brillante exploration du temple d'Apollon Pitaos. Il a trouvé de quoi enrichir encore la série de ses *Apollons archaïques*, et fait tous les relevés qui lui permettront de tracer le plan complet du sanctuaire, du *temenos* et de leurs dépendances. Il nous promet à courte échéance la *monographie du sanctuaire d'Apollon Pitaos*; il nous tarde de posséder ce livre qui sera un régal pour les archéologues, les lettrés et les artistes³.

Après cette énumération un peu longue, et malgré nous un peu sèche, nous avons par bonheur à faire connaître deux textes épigraphiques dont l'un au moins est de très grand intérêt.

Le premier a été trouvé en Asie Mineure, dans la grotte de la Sibylle Érythrée, sur le mont Corymbos. C'est un petit poème où la Sibylle parle ainsi d'elle-même : « Je suis la Sibylle, servante de Phœbus; la prophétesse, la fille très âgée de la nymphe Naias. Ma patrie n'est pas une autre ville, mais bien Érythrée, et mon père mortel fut Théodore. L'autre tapissé de lierre m'a vue naître et c'est là qu'assis sur cette pierre j'enfile la série de mes

1) *Akron*, 1892, p. 36, 5.

2) *Athen. Mitth.*, XVII, p. 135 (Zieher die Lage des Asklepieionstempels von Trikkala).

3) *Bull. de Corresp. hell.*, 1891, p. 666; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 102, p. 440; *Δελτ.*, 1891, n. 94, 5.

omacles, annonçant aux mortels les maux qui les attendent. Pédant une vie de trois fois trois cents ans, j'ai conservé ma virginité et parcouru toute la terre. Maintenant je suis assise de nouveau auprès de cette pierre qui m'est familière, jouissant de l'agréable fraîcheur des eaux. Je suis heureuse de voir arriver le temps où j'ai prédit qu'Érythrée fleurirait de nouveau, qu'elle serait bien gouvernée, riche et prospère, à la venue d'un nouvel Érythra dans ma chère patrie. — On connaît ce que Pausanias a raconté de la Sibylle Hérophilé au xii^e chapitre de son livre sur la Phocide. Le nouveau texte élégamment commenté par M. Théodore Reinach confirme le récit du voyageur, et ajoute de nouveaux détails. Les derniers vers seraient assez obscurs, si l'on n'avait trouvé avec eux ce fragment d'inscription dédicatoire : « A Démétrius Tennesphorus et à Marcus Aurelius Antoninus, et à Lucius Aurelius Verus... un tel... a consacré cette source. » C'est certainement l'un des deux empereurs qui est le nouvel Érythra du poème, et les vers étaient gravés sur la base d'une statue de la Sibylle élevée dans l'autre de Corvons. M. Reinach, et à juste titre, réclame que la grotte soit explorée et fouillée par un membre de notre École d'Athènes).

La seconde inscription provient de Cox; elle a été trouvée à Kermoti, près de la capitale de l'île. M. Costakéou l'a éditée le premier dans un journal de Smyrne (*Nis Epistres*, 18 sept. 1891); MM. Théod. Reinach dans la *Revue des Études grecques*, et Toussier dans les *Mittheilungen d'Athènes* l'ont presque aussitôt rééditée et commentée. Elle appartient à une série assez riche dans l'île de Cox, celle des calendriers et des règlements de fêtes. « C'est, dit M. Théod. Reinach, un fragment considérable d'un règlement officiel qui prescrivait à certaines catégories de personnes certains sacrifices... Les personnes se rattachent toutes par un lien quelconque à l'administration publique, soit comme

11 *Chron. d'Orient*, 1892, p. 123; *Comptes rendus de l'Acad. des Inscrip.*, 21 janv. 1894; *Athén. Mitt.*, XVII, p. 16 (H. Buresch, *Die christliche Quellengröße in Erythra*), *Bulle des Études grecques*, 1894, p. 270 (*Le sanctuaire de la Sibylle d'Erythra*, par Théod. Reinach). C'est à M. Reinach que nous devons également la traduction ci-dessus.

fonctionnaires: soit comme fermiers des impôts et des domaines. » Ce sont, d'abord, dans la première partie de l'inscription, des fermiers d'impôts tels que le *zeugon* (quelque droit de douane maritime), l'impôt sur le pain ou les boulangers, sur le blé, le vin, le *balanos* (sans doute exporté, ou mélangé d'eau de mer), sur les bétailrés, les bois, les loyers, les quadrupèdes, le vin de Calymna, les terrains à bâtir, les voitures, les laines, les vigneronnes, les esclaves femmes; les fermiers du domaine des Muses, du domaine d'Aphrodite, du domaine de Gê (*gâtes* (?) l'5); les fermiers de la vente de l'encens, des légumes, des poissons salés, les fermiers de l'impôt prélevé pour les services gratuits des médecins. Les autres personnes qui doivent sacrifier ne sont plus des fermiers d'impôts, mais des fonctionnaires rattachés à la marine: les possesseurs d'avirons, les marchands de poissons, les possesseurs de calcs de radoub, l'amiral, les triérarques, les collecteurs de l'impôt sur les fruits, les équipages des navires de guerre. Voilà les personnes que concerne le règlement; elles doivent faire un sacrifice et dresser une tente, un tabernacle de feuillage à l'occasion d'une panégyrie qui attirait à Cos une foule compacte, difficile à loger, peut-être d'une fête en l'honneur de Poséidon. » Dans la seconde partie de l'inscription, dit M. Théod. Reinach, le texte énonce avec précision le montant des offrandes ainsi que les divinités auxquelles s'adresse le sacrifice: les débiteurs sont tenus d'offrir un mouton de la valeur de 30 drachmes à Poséidon, un autre pareil à Cos (nymphe éponyme de l'île de Cos) et un troisième à Rhodes (nymphe éponyme de Rhodes). Quelquefois Poséidon et Cos n'obtiennent ensemble qu'un seul mouton. Mais Rhodes a toujours droit à un mouton entier. Dans un seul cas, celui des *apokryvetai* (collecteurs de l'impôt sur les fruits), le prix du mouton est fixé à 40 drachmes. »

L'union de Cos et de Rhodes permet de supposer qu'un état politique et religieux réunissait les deux îles au moment où fut promulgué ce règlement, et M. Théod. Reinach en fixe la date entre 189 et 167 avant J.-C. Tout est du reste curieux et important dans ce texte. Sans parler de ces tentes, qui rappellent la fête des Cabanes des Israélites, on saisit ici sur le vil l'influence

de la religion sur toute la vie sociale des habitants de Cos, et l'on voit comment les prêtres savaient s'entretenir et s'enrichir aux dépens de ceux qui probablement détournaient entre leurs propres mains la meilleure part de la fortune publique ; ils prélevaient une véritable dîme sur l'impôt¹.

PIERRE PÉRIE.

Bordeaux, novembre 1892.

1) *Chron. d'Orient*, 1892, p. 111, p. 414; *Revue des Études grecques*, 1891, p. 257, 1892, p. 110 (Theod. Bannich); *Athen. Mitt.*, 1891, p. 408; *Bull. de Corrèze, hist.*, 1893, p. 262 (Tonglet).

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GRAY-SUN, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Milliard.

(Suite :.)

Secte Sun-ron.

D. — D'où a-t-elle reçu ce nom?

R. — De ce qu'elle est fondée sur « trois câstras » (*sun-ron*). Ce sont : le *Madhyamaka-câstra*, en quatre livres, par le Bodhisattva Nâgârjuna; le *Cintâ-câstra*, en deux livres, par le Bodhisattva Diva; et le *Dadâça-nîdya-câstra*, en un livre, aussi l'œuvre de Nâgârjuna. A ces trois-là vous pouvez ajouter un quatzième, le *Pragjâ-pâramitâ-câstra*, en cent livres (par Nâgârjuna).

Les trois premiers sont des câstras d'explication générale, c'est-à-dire démontrant l'ensemble des enseignements du Grand et du Petit Véhicule. Le quatrième câstra, de l'Intelligence, est d'explication spéciale, démontrant le seul texte du grand *Pragjâ-sûtra*. La traduction complète de ce câstra ferait un millier de livres; le docteur Kiamtsien en a écrit les neuf dixièmes; il nous a donné cent livres de traduction.

Le *Madhyamaka-câstra* contient une correcte réfutation des schismes (i. e. du Petit Véhicule) et des hérésies (Brahmanes, etc.)

(1) Voir *Recueil de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 219 à 243 et p. 247 à 260; t. XXVI, p. 204 à 219.

et met en lumière les principes du Grand Véhicule. De même les deux autres çâstras. Ce qu'ils exposent ne dépasse pas les Deux Vérités, la commune ou temporaire, et la réelle ou éternelle. Au fond, la doctrine de cette secte n'a que ces deux aspects : réfutation des opinions pernicieuses, illustration des opinions correctes sur lesquelles elle se règle. Ce sont comme deux canaux, qui suivent également les trois çâstras. L'inférieur, la réfutation des erreurs, doit porter secours aux âmes plongées dans l'océan des rennaissances; le supérieur, l'illustration des opinions justes, propage la grande doctrine (la doctrine du Grand Véhicule).

B. — Commençons par les erreurs qu'elle réfute. Quelles sont-elles? (Côté négatif.)

R. — Ce sont, en général, toutes les opinions qu'on peut appeler temporaires ou communes, que nous rassemblons sous quatre chefs :

- 1° La croyance détestable des hérétiques à la réalité du moi.
- 2° La croyance erronée des adeptes de la secte *Abhidharma* (Petit Véhicule) à la réalité des modes (choses).
- 3° La sentiment des sectateurs du *Satyadidhi-çâstra*, qui croient exclusivement à l'irréalité¹.

4° Les vues temporaires (i. e. inférieures), contenues dans le Grand Véhicule.

C'est donc une réfutation décisive de toutes les erreurs, bouddhistes ou non, du Grand ou du Petit Véhicule.

B. — Dites-moi maintenant les opinions correctes qu'elle met en lumière. (Côté positif.)

R. — A proprement parler, les opinions vicieuses une fois réfutées, il n'y a pas de doctrine juste à exposer à part : car il ne subsiste plus aucune doctrine temporaire (et fautive). On ne saurait atteindre plus haut par la parole, ni par la pensée, ni même l'essayer. Cependant, admettant qu'en opposition à l'erreur ternée, il doit y avoir des vues correctes à exposer, il me faut

1) Tandis que, comme on l'a déjà vu dans l'explication de la Voie moyenne, la vérité est au delà de l'affirmation et de la négation et de l'irréalité. Pour la secte *Abhidharma* ou *Karva*, voir t. XXV, p. 231; pour la secte du *Satyadidhi-çâstra* ou *Jyvanika*, voir même tome, p. 237.

faire cette tentative; autrement, faute d'aller jusqu'au fond de la source pure, on risque de se maintenir de fallacieuses théories. Il faut que je vous donne au moins de la doctrine ce qui tient en un léger trait de pinceau; sinon, vous ne jugeriez pas que je vous aie éclairci cette Voie suprême.

La Voie suprême est le dernier mystère, on n'atteint aucun discours. Dire qu'elle est, c'est aboutir à un non-sens; dire qu'elle n'est pas, n'est pas sage, répugne à notre intelligence. Les Bodhisuttas *Siddhānti* et *Sāraputta* furent tous deux blâmés par le Bouddha, parce qu'ils croyaient à l'existence réelle des modes. Cette Voie n'est pas réelle (existante); elle n'est pas irréelle (non-existante); elle n'est pas à la fois irréelle et non-irréelle. Les expressions sont défaut, les pratiques religieuses sont insuffisantes pour nous en donner une représentation. Elle demeure, inapprochable, dans le Calme éternel, dans le silence, inaccessible à toute démonstration. Je ne sais de quel nom la nommer; cependant, parce qu'il en faut un, nous disons que c'est la *manifestation du juste*.

D. — Si les paroles n'y atteignent pas, si sa réalité et son irréalité sont également hors de notre portée, c'est alors une irréalité. Pourquoi l'appeler « manifestation de ce qui est juste » ?

R. — Pourquoi, parce que nous avons écarté son existence et sa non-existence, nous en tiendrons-nous à son irréalité? La substance dernière de la Voie du Bouddha, voilà l'Inaccessible! Parce que nous rejetons l'idée de son existence comme de sa non-existence, nous détruisons toute croyance temporaire, et nous nous procurons en principe unique de la « manifestation du juste ».

D. — Toute réalité et toute irréalité rejetées, que devient l'ensemble des modes produit par les combinaisons des causes?

R. — Leur existence n'est que temporaire, artificielle; inacceptable comme vérité. C'est pourquoi furent proposées les Deux Vérités, et les Quatre Doctrines moyennes s'édifient sur cette théorie. Par la vérité commune (de l'existence des modes), on établit que les modes existent, sans violer du tout les limites du vrai; par la vérité réelle de l'irréalité des modes, le Bouddha, ne faisant

des modes que des noms provisoires, fut en mesure de prêcher la théorie des aspects ou apparences véritables (l'Éclairement suprême, qui est l'identité des contraires, manifestée seulement pour les Bodhisas et les Bodhisattvas).

Ainsi l'irréalité est précisément une réalité : et la réalité est précisément une irréalité. Il ressort donc que les *formes* sont une irréalité ; l'*irréalité*, c'est une forme. Les *Deux Vérités* ne sont qu'une expression scripturaire ; elles ne sont pas d'expérience rationnelle. C'est à cause des conditions des causes qu'elles existent : et c'est par la raison pure qu'elles sont détruites. Réalité (de tout) signifie réalité de l'irréalité ; donc, étant réelle, elle ne l'est point. Irréalité (de tout) signifie irréalité de la réalité ; donc, c'est une irréalité qui n'en est pas une. Dans la première alternative, notre réalité absolue n'en est pas une, qui dit réalité, dit donc irréalité. Dans l'autre alternative, l'irréalité n'en est pas une non plus ; donc, en parlant d'irréalité, on entend la réalité. Voilà dans quel sens les prédications de tous les Bouddhas s'édifient constamment sur ces deux vérités.

Le fond de la présente secte met ainsi en lumière cette méditation, vraie et inaccessible : et, suivant un ancien auteur, « l'admirable Raison des *hauts négations* est une brise qui dissipe la pollution des perceptions trompeuses et des frivoles discussions. La juste et inaccessible méditation est une lune, dont le reflet flotte sur l'onde de la voie médiane, de la seule vérité, etc. »

Ce vrai étant inaccessible, tous les modes ne sont que des noms provisoires, d'eux-mêmes en fort grand nombre.

B. — Que pense cette secte de la bouddhification ?

B. — Tout être est, d'origine, un bodhisas. Tout être des six voies demeure, fondamentalement, dans le Calme suprême (niréda). Sans égarement, il ne faudrait pas d'Éclairement ; on ne parlerait ni de perfection ni de non-perfection du nirvana. C'est pourquoi ni l'égarement (erreur) ni l'Éclairement n'existent d'origine ; mais seulement le Calme suprême, la Paix suprême. Ce n'est qu'en sein des idées provoquées par les noms temporaires (choses) que l'on parle d'égarement et d'éclairement, de bouddhification ou de non-bouddhification.

La rapidité ou la lenteur de la bouddhification dépend de l'intelligence subtile ou obtuse de chaque être. Par le chemin bref, on parvient à l'Éclairement en une seule pensée; par le long chemin, on devient un bouddha à travers trois kalpas incalculables. Une seule pensée, c'est absolument trois kalpas. Trois kalpas, absolument, sont une seule pensée. C'est ainsi que dans le rêve d'une nuit, on voit les choses d'un siècle; et, qu'en retour, ces choses d'un siècle ne sont que cette seule nuit. Pendant ces trois kalpas, c'est par l'infinité des pratiques religieuses accumulées qu'on atteint la perfection; sinon, la bouddhification est instantanée, en une seule pensée.

D. — Combien y a-t-il de rangs à traverser pendant ces trois kalpas?

R. — Il y en a, pour les Bodhisattvas, cinquante et un; mi, va comprenant celui de la bouddhification, cinquante-deux.

L'essence ou substance de l'Illumination suprême existe de par elle-même. C'est l'égarement qui produit la vie et la mort. Ce qu'on appelle devenir un bouddha de l'Éclairement initial, c'est aller à l'encontre de l'égarement, remonter à la source pure du vrai et dissiper la poussière des apparences trompeuses (l'univers, selon nos conceptions ordinaires); alors paraît la substance originnaire de l'Illumination. Mais, encore une fois, échouez bien que le terme d'Éclairement obtenu (compréhension), n'a de valeur que par opposition à l'égarement, et réciproquement. Car, lorsque se produit cette compréhension suprême, l'égarement n'a plus d'existence, et s'il n'y a pas d'égarement, comment peut-on arriver à cette compréhension? Primitivement, ils ne sont ni l'un ni l'autre. Il n'y a, de toute origine, que le Calme dans l'insaisissable. Égarement et Éclairement obtenu, trouble et pureté, ne s'est qu'un système de noms provisionnels. La juste et inaccessible méditation, voilà la merveille infinie, la Voie suprême.

1) Le texte, pour marquer mieux qu'il s'agit de l'identité de nature ou apparences adhésives dit, pour cet : « s'embêche par, ne refuse pas ».

2) C'est-à-dire, qui existe toujours, mais est toujours seulement alors que le samsara bouddha.

D. — Que sont les *huit négatives* que vous mentionnez précédemment?

R. — Rien n'est produit, rien ne se détruit. Rien n'est accidentel, rien n'est permanent. Rien n'est en, rien n'est différent. Rien ne disparaît (s'en va), rien n'apparaît (vient). Ces huit négatives (ou *huit non*) dissipent les huit égarements; par elles, on arrive à la vérité pure, selon l'idée que s'en fait cette secte.

Elle donne quatre explications de l'existence de tous les modes :

1° Par les dénominations (œuvre des hommes).

2° Par les combinaisons des causes.

3° Par l'intelligence (vue) de la Voie suprême.

4° Par l'indétermination absolue (l'état parfait, où tout est tout).

Cette classification lui sert en même temps à expliquer toute doctrine possible.

Elle expose ainsi les *Deux Vérités* de quatre façons :

1° La croyance à l'existence réelle des choses est la *vérité commune*; celle à leur irréalité, la *vérité réelle*.

2° Ces deux croyances sont ensemble la *vérité commune*; la non-irréalité et la non-réalité, voilà la *vérité réelle*.

3° L'irréalité et l'existence, la non-irréalité et la non-existence, c'est la *vérité commune*; la négation de la non-réalité et la négation de la non-irréalité, c'est la *vérité réelle*.

4° Cette dernière vérité réelle, c'est la *vérité commune* (temporaire); nier la négation de la non-réalité, et nier la négation de la non-irréalité, c'est la *vérité réelle*.

C'est ainsi que cette secte réunit les hérésies; la secte schismatique Abhidharma du Petit Véhicule, et les sectes inférieures (ou vérités communes) du Grand Véhicule.

D. — Quel est son classement de l'ensemble des doctrines bouddhiques?

R. — Pour elle, tous les enseignements du Bouddha sont répartis en *Deux Recueils* et en *Trois Prédications*.

Ces deux recueils sont : 1° celui des *Gravakas*, ou enseignements du Petit Véhicule; 2° celui des *Bodhisattvas* ou enseignements du Grand Véhicule.

Ainsi l'a déterminé la cécité de l'intelligence. Quant aux trois

Prédications (Rotations de la Roue de la doctrine), ce sont :

1° Le Prêche (Roue de la doctrine) primitif, c'est-à-dire l'*Abhisatka-sūtra*.

2° Le Prêche dérivé, c'est-à-dire les enseignements qui vont des *Āgamas* au *Saddharma-piṇḍarīka*.

3° Le Prêche qui réunit les branches (doctrines dérivées) pour en revenir au tronc (enseignement fondamental); c'est le *Saddharma-piṇḍarīka*.

Cette division nous est donnée par ce dernier *sūtra* : on peut y ramener tout enseignement du Bouddha. Le Grand Véhicule et le Petit Véhicule ne manifestent qu'une seule et même Raison, différence, il est vrai, selon les aptitudes diverses des auditeurs. Tous les *sūtras* du Grand Véhicule mènent à l'intelligence d'une seule et même Voie suprême, mais ils ont chacun ses particularités, suivant les occasions dans lesquelles ils furent prononcés. Cependant, quelques auteurs ont classé, il me semble, avec justice, les *sūtras* du Grand Véhicule, en *égaux* (moyens), *supérieurs* et *inférieurs*.

D. — Qui a fondé cette secte ?

R. — Le grand et saint Bodhisattva *Mahāpari*. Le second patriarche fut le Bodhisattva *Āyaghoṣa*; puis vint le Bodhisattva *Nāgārjuna*, auquel succédèrent *Nāgabālī* et *Dona*. Celui-ci remit la doctrine au Bodhisattva *Bhadraviveka*, qui la remit au docte *Jñānaprabhā*; celui-ci au Bodhisattva *Siddhata*.

De son côté *Deva*, à l'intelligence profonde, à l'éloquence incomparable, fut un destructeur des hérésies et un grand apôtre du bouddhisme. Il transmit la doctrine au Bodhisattva *Rāhula*, celui-ci au prince héritier *Syasa* (ou *Hoṣa*?), celui-ci au docte *Kumbhīra*. Ce dernier, sous la dynastie des Yō-ai, vint en Chine, où il traduisit quantité de *sūtras* et de *çāstras*; entre autres les Quatre Çāstras sur lesquels repose cette secte. La beauté de ses traductions lui a valu des éloges universels, dans les temps anciens comme de nos jours. Dans les Trois pays¹, on

1) D'après une note du texte, c'est en Inde, le Turkestan russe (Kizil) et la Chine. Pour les analogues, j'ajoute que Kī est donné par la version de la cat. 213 (Hart), et Zi par la cat. 26 double (celui-ci).

à révélé sa profonde intelligence. La foule des disciples qui s'empressaient autour de lui, avec toutes les marques de respect, semblait celle des étoiles autour de la lune brillante. Tout l'empire venait à lui, comme les fleuves vont à l'Océan. *Sgan, Zyan, Fa, E* furent des apôtres qui rivalisaient de zèle. Quelle gloire *E-tseu* et *Gau-sai* ne s'acquirent-ils pas ! Après eux, vint le maître *Dan-sai*, auquel succéda *Dan-réu*, à celui-ci, *Se-zen*, puis *Han-ran*, puis *Ka-zyou*. Ce dernier était un étranger. Tout jeune, il vint en Chine avec son père. Le maître *Hou-ran* l'initiait dans les Trois Cāstras ; il devint un des sages les plus éminents de tous les âges. Sa majesté semblait celle du roi des éléphants. La splendeur de son intelligence et de son éloquence ravissaient leur élat au soleil et à la lune. Ses œuvres sont considérables. Les Trois Cāstras et le *Saddharma-piṇḍarīka* s'étaient comme épanchés à son propre esprit. Il avait approfondi tous les mystères du Grand et du Petit Véhicule. La secte *Sou-roy* lui est principalement redevable de sa grande diffusion : il est, entre tous, son grand ancêtre. — Il transmet les Trois Cāstras au père coréen *E-kyou*, qui travailla au Japon à la diffusion de cette secte. Puis *Fada-kyou*, *Ti-tan* ; celui-ci eut deux successeurs en même temps : *Iou-si* et *Rei-kou*. À *Iou-si* succédèrent *Zen-qi*, puis *Gau-sou* et *An-tyou*. Ainsi cette secte s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Elle ne subit jamais aucun déclin dans les trois pays ; d'où les paroles du duc *Gé-tyou* : « Il y a, en Inde, deux sectes : celle du Yoga¹ et celle du *Madhyamaka-chōten*. »

Et, pour la profondeur de ses théories, écoutez ce que disent *Fie-hi* et *Dun-chen* : « Quatre fleuves en Chine descendent du lac *Anavatatto*² : sept sectes ont rayonné des Trois Cāstras. Qu'on le sache : toute secte est une branche des Trois Cāstras ; ils sont le tronc commun de toutes les sectes. Y en a-t-il une seule qui n'ait sa place dans l'esprit du *Nāgārjuna* ? Toutes, elles le révèrent comme leur Ancêtre. »

1. CE. t. XXV, p. 258, l. 4.

2) Ou Anavatika, l'un des sept Grands lacs de l'Himalaya.

3) Je pense qu'il y a un jeu de mots sur le nom de *Nāgārjuna*, que les Chinois traduisent ; l'arbre (le) dragon.

Secte Ten-dai.

D. — D'où vient ce nom?

R. — Du mont Ten-dai, en Chine, où cette secte fut fondée.

Elle a pour sûtra fondamental, le *Saddharma-pundarika*, d'après lequel elle a établi sa classification particulière de l'ensemble des enseignements du Bouddha, sans en omettre aucun. Le maître Tien-tai, dans les *Exemples des théories* : « Toutes les doctrines et les principes de cette secte ont pour colonne vertébrale le *Saddharma-pundarika*; pour base, le Chakra de l'Intelligence; pour commentaire, le grand *Acatsankya-sûtra*; pour règle de méditation le grand *Pratyâ-pâramitâ-sûtra*. Elle se sert du tout les sûtras pour augmenter la foi, de tous les chakras, pour travailler à la bouddhification des êtres. Le cœur qui médite est comme une chaîne, dont les enseignements de toute espèce sont la trame; ainsi furent tissés les volumes du Tripitaka. Il n'y a rien de pareil dans aucune autre secte. »

D. — Qui est le fondateur en titre de cette secte?

R. — C'est le grand maître *Ti-sya* (le Sage), du mont Ten-tai. Cependant, bien avant lui, le vénéré *E-mou* avait proposé, d'après le Chakra de l'Intelligence, la doctrine de la Triple méditation contenue dans une seule pensée, et l'avait remise à *Nan-yoku* et *E-si*. Ce dernier (dans une existence antérieure, à l'époque où vivait le Bouddha) avait étudié le *Saddharma-pundarika* sur le pic du Vautour¹. Sans doute, il pratiqua alors la contemplation que recommande le *Saddharma-pundarika*, parvint à la pureté parfaite de ses six sens et recueillit au plus profond de son cœur la Triple intelligence dont parle le Chakra de l'Intelligence et la Triple vérité que célèbrent les stanzas de ce texte.

Il avait poussé très loin le développement de sa méditation et de sa sagesse, atteint à la perfection de la *simPLICITÉ* et obtenu, dans sa contemplation et dans ses pensées, la clarté parfaite. — Il remit enfin cette doctrine à *Ti-sya*, sur le mont Ten-dai. *Ti-sya*,

1) Le fameux Gedzrakpa, en Inde.

lui aussi, dans une vie précédente, avait étudié le *Saddharma-pundarika* sur le pic du Vautour, où il s'était rencontré avec le maître *Naci-gaku*. Il avait montré une intelligence admirable des connaissances (spéculatives) et des pratiques religieuses ainsi que de la *sandhihi* (contemplation) telle que l'enseigne le *Saddharma-pundarika*. Il se trouvait au rang de la cinquiesme division, qui correspond aux Dix Terrains des Bouddhistes.

C'est lui qui, alors, fonda une nouvelle secte puissante.

E-mu et *Naci-gaku* avaient seulement fourni une esquisse des principes de cette secte; c'est *Ten-dai* (i. e., *Ti-tsu*) qui établit, dans toute leur ampleur, les théories des Cinq Époques et des Quatre Doctrines, classification universelle des enseignements du Bouddha.

Il lui suivit du maître *Syau-an*. Tandis que *Ten-dai* n'avait laissé que des prédications éparpillées, *Syau-an* s'occupa de compiler ces doctrines et il créa un Recueil sacré de la secte, nommé de ses doctrines.

Puis *Ti-ti*, *E-ti*, *Tien-ran*, et *Myô-raku*.

L'œuvre de ce dernier est considérable. Elle comprend d'amples explications des textes des Pères de la secte; des commentaires, sur la « Méditation », sur les « Principes abstraits »; sur la « Paraphrase des textes » (tous, ouvrages de *Ten-dai*). Il composa encore un « Sceau »; des Explications; des Maximes, des Notes. Il a éclairci et défini tout texte des Pères, ce qui fait que de tout temps on s'en est rapporté à ses décisions, qu'on a copiés. A lui, les savants actuels doivent d'entendre parfaitement le sens des Pères de la secte, parce qu'ils le suivent dans tous les points importants.

Il eut pour successeurs *Gi-ku*, *Ti-rei*, *Zyau-toku*, et remit lui-même son enseignement à *Hou-an*, ce maître que nous appelons l'Abbe sacré de la doctrine. D'autres encore succéderont à *Myô-raku*: *Gyau-sun*, *Hou-ri*, *Ti-un*, etc.; apôtres zélés; dont la rivalité semblait celle des dragons et des éléphants. C'est alors que le maître japonais *Den-kyou* se rendit en Chine, où il reçut de *Hou-an* l'exposé complet de la doctrine. Revenu au Japon, il la prêcha sur le mont *Ei-gaku*; après lui, *Gi-sin*, *Zi-taku*, *Ti-yan*, etc. transmettent cette doctrine d'un âge à l'autre jusqu'à

nos jours. Elle se répandit dans tout le Japon, et dans toutes les provinces des pays étrangers. Quelques-uns faisaient déjà les derniers temps du pur bouddhisme, on ne voit rien de comparable à l'ardeur avec laquelle on s'attache à cette secte et la révéra!

B. — Quelles sont les époques dans lesquelles elle répandit tous les enseignements du Bouddha? Et quelles sont les doctrines qu'elle professe?

R. — La théorie générale de cette secte se divise en deux parties : l'enseignement et la méditation.

Par l'enseignement, on ouvre très large la Voie qui mène à la bouddhification, en cultivant l'esprit par l'explication des principes, des théories. Par la méditation, on produit chez tout être l'apparition merveilleuse du savoir illuminé, par le progrès continu de la culture méditative.

La première division comprend les Quatre Enseignements, les Cinq Goûts¹, l'Unique Véhicule, les Dix Parités, etc.

La deuxième division comprend les Douze Combinaisons des causes, les Deux Vérités, les Quatre espèces de *Sandhi*², les Trois Erreurs³, etc.

Pour le classement des enseignements du Bouddha, on a égard on a la différence interne de ces enseignements, et alors on les range sous quatre chefs; ou à leurs époques, dont on compte cinq.

Il y a de nouveau deux espèces d'enseignements : d'abord, les quatre enseignements de la doctrine du salut; c'est le détail des explications théoriques. Puis les quatre enseignements des cérémonies ou rites du salut⁴. Tel est le plan général de la classification des doctrines du bouddhisme entier.

Le premier enseignement de la doctrine du salut est celui du Triple Recueil, qui correspond au Petit Véhicule tout entier.

Le deuxième est l'enseignement général, auquel appartient tout ce qui, dans le Grand Véhicule, est conforme au Triple Véhicule.

Le troisième est l'enseignement spécial, c'est-à-dire tout ce

1) Cf. p. 229, l. 1.

2) Cf. p. 228, l. 3.

3) Cf. p. 224, l. 20.

4) Cf. p. 227, l. 4.

qui, dans le Grand Véhicule, n'est pas commun au Triple Véhicule, mais est donné aux seuls Bodhisattvas.

Le quatrième est l'enseignement de la *Complétion*, qui comprend tout ce qui, dans le Grand Véhicule, traite de l'état transsubstantiel où existent l'équivalence absolue, l'indiscrimation de toutes les natures, la liberté de tout obstacle, etc.

Reprenons-les maintenant l'un après l'autre, et commençons par le *Triples Recueil*.

De l'ensemble du Petit Véhicule sortirent des sectes variées; nous en distinguerons quatre principales. Ce sont : 1° celle qui affirme l'existence réelle des modes ou sents de l'Abhidharma; 2° celle du Satya-siddhi-sāstra, qui affirme l'irréalité et du moi et des modes; 3° celle qui affirme et la réalité et l'irréalité; c'est celle du *Miraku-sūtra*; 4° celle qui nie et la réalité et l'irréalité; celle du Kātyāyana-sūtra. Ces deux derniers ouvrages sont inconnus en Chine.

Nous pouvons prendre dans la secte de l'Abhidharma le tableau des pratiques religieuses et des perfections (fruits) obtenues par les êtres qui suivent le Triple Véhicule.

Dans le Véhicule des Cāvakas, elle admet sept degrés des *arjyas* et sept degrés des *arjyas*. Les sept premiers sont :

- 1° La quintuple méditation¹.
- 2° Méditation sur des objets isolés.
- 3° Méditation sur l'ensemble des objets.

Ces trois degrés correspondent au rang dit des novices, qui s'efforcent d'obtenir la délivrance.

- 4° Rechauffement (au feu de la vérité).
- 5° Souvenir.
- 6° Patience².
- 7° Le premier ou meilleur rang de ce monde.

Ces quatre derniers degrés correspondent au rang dit des élèves avancés, qui distinguent correctement les doctrines supérieures.

1. Cāvak. de Manjara? Cf. tome XIV, p. 220 infra.

2. Elle est d'ordre inférieur; mais on ne la nomme pas même méditation, mais « réflexion » ou « séjourneement de l'esprit ».

3. Expliquez par d'autres : Sa...

Voici les sept degrés de sainteté :

1^{er} Celui où l'on pratique les œuvres pieuses, par la foi.

2^e Celui où on les pratique selon la doctrine.

3^e Celui où l'on a foi en ce que l'on comprend.

4^e Celui où l'on voit et saisit la vérité.

5^e Celui où l'on est délivré tout entier.

6^e Celui où la délivrance est assurée pour une certaine époque.

7^e Celui où elle est assurée à l'époque que l'on veut.

Les deux premiers degrés correspondent au rang dit de la vue de la vérité (à obtenir). Les êtres d'esprit lourd pratiquent selon leur foi; ceux d'esprit subtil pratiquent selon la doctrine. Quand ceux-là passent au rang dit de la pratique de la vérité, on les nomme Croyants dans ce qu'ils ont compris. Les êtres d'esprit subtil parvenus à ce même rang sont nommés Ceux qui voient et saisissent la vérité.

Les saints de ces deux catégories obtenant la méditation qui épure l'esprit, sont alors nommés Possesseurs de l'Éclairement en eux-mêmes (dans leur corps). Lorsque les esprits lourds arrivent enfin à la rétribution d'Arhat, c'est la délivrance à époque déterminée; pour les esprits subtils, c'est la délivrance sans époque assignée, à leur gré.

Pour ces sept rangs de sainteté, il n'y a que quatre différentes rétributions.

Les Grâvans qui obtiennent très rapidement leurs rétributions parcourent trois vies; ceux qui l'obtiennent très lentement passent par soixante kalpas, avant d'atteindre l'Éclairement.

Il y a deux séries de Pratyekabuddhas (second Véhicule); ceux qui vivent de compagnie, et les solitaires¹. Les premiers apparurent du temps du Bouddha et formèrent un nombreux parti. Les solitaires, épars çà et là, ne connurent pas l'Âge du Bouddha (soit parce qu'ils vécurent à une autre époque, soit parce qu'ils demeuraient loin de lui, dans les jungles, les montagnes).

Ils atteignent à la rétribution de l'Éclairement, soit très rapidement, c'est en quatre vies; soit très lentement, en cent kalpas.

1) Les « phénix » ou, selon l'expression du texte, « les hermines ».

Les êtres du troisième Véhicule sont les Bodhisattvas ; ils deviennent bouddhas sous l'arbre de l'Éclairement (*bodhi*) après avoir erré à travers trois kalpas incalculables, ou cent kalpas.

Les êtres de tous les trois Véhicules travaillent à détruire leurs erreurs passionnelles ; mais ils n'ont pas les mêmes méditations. Les Grâvaka méditent les Quatre Vérités ; les Pratyekabouddhas méditent les Douze Combinaisons des causes ; les Bodhisattvas s'adonnent aux Dix Perfections morales. Tous trois obtiennent également la rétribution du nirvana indéfectif, leur corps étant réduit en cendres et leur intelligence anéantie.

Cet enseignement expose donc toutes les doctrines que nous venons de nommer, sous l'aspect de la naissance et de la destruction de toutes choses ; c'est l'enseignement du *Triple Monde*¹.

Puis l'enseignement général.

Il comprend quatre sectes et expose généralement les doctrines de la secte du Nirvâhité. Il montre les êtres du Triple Véhicule arrivant conjointement aux *Dix Terrains* des Bodhisattvas, qui sont :

1^o Celui de la sagesse larvée (ignorance), qui correspond au rang des novices.

2^o Celui de l'obtention de la nature sainte. C'est le rang des élèves avancés.

3^o Celui des huit patientes.

4^o Celui de la vue de la vérité. On y retranche les erreurs grossières propres au Triple Monde. C'est la rétribution initiale.

5^o Celui de l'atténuation des passions. Il correspond au rang où il n'y a plus qu'une renaissance avant le nirvana.

6^o Celui de la séparation d'avec les desirs. Il correspond au rang où l'on n'est plus susceptible de renaître jamais.

7^o Celui de la satisfaction ; c'est l'état d'Arhat.

Arrivés là graduellement, les Grâvaka désirent réduire leur corps en cendres et entrer dans le nirvana indéfectif.

1) Monde des desirs ; monde des formes ; monde sans formes. On peut l'appeler l'enseignement matérialiste.

2^e Celui des Pratyeka-bouddhas; on y déponille les propensions aux passions et l'on entre dans la méditation de l'irréalité. Là, les Pratyeka-bouddhas reçoivent la rétribution de l'Éclairement et entrent dans le Calme.

3^e Celui des Bodhisattvas; c'est le rang « situé en dehors de tout ce qui est transitoire ». Là, les Bodhisattvas, entrant l'occurrence¹, commencent à traverser des kalpas incommensurables, et, sortis de tout ce qui est transitoire, procurent le bien d'autrui, et saisissent également la Voie suprême et la Méditation.

4^e Celui des Bouddhas. Les Bodhisattvas, arrivés à la dernière période, retranchent les propensions aux passions, et accomplissent la Voie sous l'arbre des Sept choses précieuses, assis sur un siège fait de valonments divins; alors, ils entrent dans le Calme.

Dans cet enseignement, les Quatre Vérités, les Douze Combinaisons des causes, les Deux Vérités, etc., sont exposés du point de vue de l'existence spontanée de toutes choses². C'est la théorie rationnelle du Triple Monde.

Puis l'enseignement spécial.

Il comprend quatre doctrines; généralement on s'en tient à celle qui affirme à la fois l'existence réelle et l'irréalité de tout.

Il y a ici cinquante-deux rangs de Bodhisattvas.

1^{er} Les Dix Confiances, ou rang des novices; on y quitte le transitoire, pour entrer dans l'irréalité.

2^e Les Dix Demeures, ou rang des natures assidues. Dans la première demeure, on retranche les erreurs grossières propres au Triple Monde; dans les six suivantes, les erreurs subtiles et difficiles à détruire; dans les trois dernières demeures, les derniers vestiges de propensions à l'erreur, et les erreurs très subtiles, au nombre innui. Là, on achève la méditation de l'irréalité, et l'on s'applique à méditer le Temporaire et la Voie médiane.

3^e Les Dix Cultures, ou rang des natures réalisées. On s'y adonne correctement à la méditation du Temporaire (transitoire).

1) Selon les rangs qu'ils ont précédemment atteints, etc.

2) Bien supérieur au précédent, mais occupant, dans le Grand Véhicule, un ordre inférieur.

et à celle de la Voie médiane, et l'on abat (le nombre inhi) des erreurs très légères.

4° Les Dix Transferts, ou rangs des natures qui ont affinité avec la Voie médiane. On méprise celle-ci, et l'on triomphe de l'ignorance.

Ces trente dernières rangs ensemble correspondent au rang des élèves avancés.

5° Les Dix Terrains, ou rang des natures saintes.

6° Le Quasi-Éclairement, état presque identique à l'Éclairement final.

Dans ces deux derniers groupes de rangs, se détient l'ignorance et se développe en partie l'intelligence claire de la Voie médiane. C'est l'état dit de sainteté partielle.

7° L'Éclairement merveilleux ou rang de sainteté suprême. L'ignorance (obscurité) est anéantie, et l'on conçoit lumineusement la bodhidhication. On s'est assis sur le siège des Sept choses précieuses et l'on a parachevé la voie.

Selon cet enseignement, il y a un nombre infini des Quadruples Vérités, des Douze Combinaisons des causes, etc. C'est la théorie des choses en dehors du Triple Monde.

Dans la description des Obstacles, on distingue trois sortes d'erreurs : 1° les grossières et les subtiles ; 2° les très subtiles et infiniment nombreuses ; 3° celles de l'obscurcissement.

Les premières sont le propre du Triple Monde ; c'est elles qui dépeignent les deux premiers enseignements, celui du Triple Véhicule et le général. Les deux autres espèces d'erreurs sont en dehors du Triple Monde ; ce sont les deux autres enseignements qui les retranchent (le spécial et celui de la Complétion).

Les cinquante-deux rangs se passent à soumettre et à dépeindre ces trois sortes d'erreurs ; et parallèlement, les six degrés dont parle l'enseignement de la Complétion.

L'enseignement de la Complétion comprend aussi quatre doctrines ; en général, il prend pour norme celle qui nie et la réalité et l'irréalité. D'après lui, il y a six espèces de rangs, qu'il nomme *Égalités*.

(1) « Comme possesseur et subit ».

1^e Égalité des Raisons. Tout être a, dans une seule pensée de son esprit (cœur), la Raison pure qui est la virtualité de la bodhisativation¹. Cet esprit garde en lui-même, *inconsciemment*, la Raison merveilleuse des Trois Vérités.

2^e Égalité des noms. Ceux qui ont entendu ce qu'on vient de dire de l'Éclairement par l'unique vérité, qui sont avancés dans la connaissance des noms et en ont une claire compréhension (c'est-à-dire qui ont entendu et compris beaucoup d'enseignements, sans avoir encore une grande culture religieuse) et qui savent que l'ensemble des modes (l'univers) n'est autre chose que la doctrine bouddhique, appartiennent à ce rang.

3^e Égalité de la méditation et de la pratique religieuse. On y étudie les Dix Doctrines, dans la méditation du Parfait Votant²; on y lit sans cesse les livres sacrés, on fait des prédications à tous les êtres, on a obtenu seize Six Perfections morales, et l'on suit toute espèce de pratiques religieuses; d'où le nom de *Quintuple* *serin*. À ce degré correspond le degré des notions explicites plus haut³.

4^e Égalité des ressemblances au Bouddha. Ce degré correspond au rang de la Purification des six organes des sens, et à celui des Dix Confiances, ou encore à celui des élèves avancés.

5^e Égalité de la vérité partielle, qui correspond à l'ensemble des Dix Demeures, Dix Cultures, Dix Tranchants, Dix Terrains et Quaré-Éclairement. Dans chacun des quarante et un rangs, on retranche une série d'obscureissements et l'on fait apparaître une nouvelle Voie médiane. On devient peu à peu un Bouddha, avec les huit circumstancés qui accompagnent l'apparition de tout Bouddha; on travaille à sauver les êtres, on leur expose des enseignements variés et on procurant leur bien, quelles que soient leurs capacités. C'est le rang dit de sainteté partielle.

6^e Égalité finale. Ayant quitté, d'un seul coup, l'état du Quaré-Éclairement, on entre dans l'Éclairement merveilleux, dans la

1 - Qui est en soi-même inépuisable.

2 - Le terme de *quintuple serin* se réfère aussi aux Dix Esprits (que l'on purifie dans ce degré), soit, expliqué dans le *Samsara-pariparita*.

plénitude de la bouddhification, au dernier degré de dépouillement des erreurs et de compréhension lumineuse.

Cet enseignement a pour point de vue l'existence spontanée de la Quadruple Vérité, des Douze Combinaisons des causes, etc.

D. — Que sont, dans ces quatre enseignements, les trois corps transfigurés (que possède tout bouddha) ?

R. — Par l'enseignement du Triple Véhicule et par l'enseignement général, on obtient le corps adapté (inférieur pour celui-là ; supérieur pour celui-ci). L'enseignement spécial fait obtenir le corps bénéficiant à autrui (sauvant les êtres) ; et par l'enseignement de la Complétion, on arrive au corps adéquat à la propre pensée d'un bouddha. Là est l'accord mystérieux de la raison et de l'intelligence, l'équivalence et l'indiscrimation de toutes natures ; ces trois corps ne sont que l'unique Tathâgata.

D. — Où demeurent les Bouddhas de ces quatre enseignements ?

R. — Dans quatre différents séjours.

1° Celui de l'habitation commune. Les saints ordinaires y habitent ça et là, ainsi que les Bouddhas en corps transfigurés inférieur. Il y a l'habitat commun en Terre impure, par exemple en ce monde-ci ; et celui de la Terre pure, par exemple le Paro-dha, etc.

2° Le séjour imparfait et d'expédient pieux. Il est en dehors du Triple Monde. Seuls y demeurent les êtres du Triple Véhicule qui ont dépouillé les corps propres au Triple Monde, et les Bouddhas au corps adapté supérieur.

3° Le séjour de la véritable rétribution, pour les Bodhisattvas qui ont dépassé les Dix Terrains de l'enseignement spécial et les Dix Demeures de l'enseignement de la Complétion. Pour chefs et instituteurs supérieurs, il a les Bouddhas au corps bénéficiant à autrui¹.

4° Le séjour de la calme Illumination, qu'habitent les seuls bouddhas en leur corps véritable, adéquat à leur pensée. C'est

¹ Ces quatre mondes à un Bouddha particulier pour chef suprême de la doctrine. Ainsi le gâthâ à Guatama.

l'état des purs bouddhistes. On n'y distingue plus d'aptitudes; on n'y voit prévaloir que les quatre vertus et les six perfections morales, calmes et éclatantes; là demeurent les corps spirituels, dans lesquels s'accordent invariablement la raison et l'intelligence.

Après cet exposé de la doctrine du salut, vous voulez entendre quels sont les quatre enseignements de la division doctrinale dite : *élémentaire du salut*. Nous trouvons :

1° L'enseignement de la Soudaineté; c'est celui de l'Anucon-
ka-sôtra.

2° Celui de la Gradation; ce sont les prédications de Bouddha aux trois époques des Āgamas, des Vaipulyas et des Prajñas.

3° L'enseignement indéterminé. Les aptitudes des auditeurs du Bouddha différaient. Une même assemblée, entendait un seul et même discours, comprenait des enseignements différents : tantôt il prêchait le Grand Véhicule et ils le comprenaient comme Petit Véhicule; tantôt il leur prêchait le Petit, et ils le comprenaient comme le Grand, et ainsi de suite. Chacun comprenait à sa façon.

4° L'enseignement caché ou secret. Les prédications différaient selon l'aptitude des assemblées; tantôt, quand il fallait prêcher le Petit Véhicule, le Bouddha y insérait des enseignements du Grand; tantôt, dans une prédication du Grand Véhicule, il introduisait toutes les autres doctrines du Petit; et ainsi les auditeurs de cette assemblée-ci et ceux de celle-là ne se comprenaient pas les uns les autres parce qu'ils entendaient les mêmes mots dans des sens différents.

Ce qu'exposent les *élémentaires du salut* est impliqué dans ce qu'expose la doctrine du salut, et réciproquement. Les deux ensemble forment huit enseignements qui servent à classer toutes les idées bouddhiques.

Les cinq époques doctrinales sont celles des Anutrayaka, Āgama, Vaipulya, Prajñā, Saddharma-piṇḍarīka et Nirvāṇa (sôtra)¹. Elles embrassent les enseignements de toute la carrière

1) Il doit y avoir erreur de texte, ou deux sôtras compris dans la même époque.

du Bouddha; on les nomme aussi les *Cinq-Gautis* (différents, d'une doctrine unique).

Cette école expose de sept façons les *Deux Vérités*, et sa manière de pratiquer les hautes œuvres, en sont les quatre espèces de *sandhi*. Elle mène à la plénitude de la triple méditation renfermée dans une unique posture; toute action équivalant à une autre et s'échange avec elle, sans obstacle. En un homme, en tant qu'homme, se voit un bouddha; en un bouddha, en tant que bouddha, se voit un homme ordinaire. La méditation sur les Trois mille mondes, dans la Raim du sujet, se nomme aussi bien obscurcissement. La méditation sur les Trois mille mondes, dans la perfection de la rétribution, est appelée, au contraire, facilité perpétuelle¹. C'est dans une telle doctrine assurément, que vous pouvez reconnaître les principes admirables du Lotus de la vraie doctrine².

Secte Kegon.

D. — D'où vient ce nom ?

R. — Du *Kegon-kyou* (Avatamsaka-sûtra), qui est le livre fondamental de cette école.

Il y a, en réalité, dix différents *Avatamsaka-sûtras*. Trois méritent une mention spéciale : le *texte supérieur*, dont les stances sont en nombre infini, comme les atomes innombrables des 13,000 grands univers; et les chapitres nombreux comme les atomes de notre globe tout entier. Le *texte moyen*, qui renferme 49 overlades et 8,600 stances, en 1,200 chapitres. Ces deux textes sont conservés dans le palais du Dragon, au fond de la mer, et ignorés de notre monde. Le troisième est le *texte inférieur*, en 10 myriades de stances et 38 chapitres. Il fut trois fois traduit en chinois. Sous la dynastie des Fei orientaux, le savant *Koku-gen* traduisit en soixante livres, 36,000 stances du texte indien. Sous les Thang, le savant *Ki-kaku* donna en quatre-vingts livres la

¹ Épipnésie du nirvâna.

² *Saddharma-pundarikâ*.

traduction de 17,000 stanzas indoues. Plus tard, encore sous les Thang, le savant *Hunyo* (Prigada) traduisit en quarante livres le seul chapitre de l'Entrée dans l'Univers (1), et commença ainsi d'une explication de l'univers (1).

D. — Qui est le fondateur en titre de cette secte ?

R. — Le grand maître *Kou-zou* (Gandhabastin). Cependant, on reconnaît sept maîtres.

1° Le Bodhisattva *Ayonghoya*.

2° Le Bodhisattva *Sakrjuna*.

3° Le vénérable *To-zyou*, premier maître chinois; il était une réapparition de *Mahajueri*, et il habita la mont *Syô-nan* (-zan). Il composa beaucoup d'ouvrages, tels que l'Universalité militation de l'Avatamsaka-sûtra, la Méditation sur les Cinq enseignements, les Dix profonds chapitres, etc. Il fut, après sa mort, décoré du titre d'Impérial Esprit.

4° Le vénérable *Ti-gon*, successeur de *To-zyou*, qui demeura au monastère *Pa-ge*, d'où son titre posthume de vénérable *Un-ge*.

5° Le grand maître *Kou-zou*, successeur de *Ti-gon*. Il fut le docteur excellent de l'empire. Quand il lisait les sûtras devant ses élèves, une pluie de fleurs tombait du ciel; quand il expliquait la doctrine, on voyait sortir de sa bouche cinq rayons brillants. Après sa mort, l'impératrice *Saku-ten* (de la dynastie des Thang) lui conféra le titre de Bodhisattva *Gou-zyu* (ciel ou tête des sages). Ses commentaires des sûtras et des câstras sont fort nombreux; entre autres un Commentaire original sur l'Avatamsaka-sûtra, des chapitres détachés sur les autres sûtras, des Notes sur les câstras. L'Explication des théories générales de sa propre secte, qui est un exposé très complet. C'est au fond, à lui, que la secte *Kegan* doit sa grande extension.

6° Le grand maître *Syon-zyou*, successeur de *Kou-zou*; doué d'une intelligence profonde et vaste, également versé dans les doctrines de toutes les sectes, quoiqu'il prit pour fondement l'enseignement de la Complétion. Il composa des *Extraits des*

(1) Eaux 756 et 804 de notre occ.

écrites renfermées dans le grand Commentaire et de nombreux écrits détachés. Toute la nation embrassa sa doctrine; ce qui lui mérita le titre de premier docteur de l'empire. Jusqu'à la fin de sa vie, il observa rigoureusement les Dix Vœux. Il habita sur le mont *Syau-ryou* et reçut le titre posthume de Bodhisattva *Kyon*.

7. Le vénérable *Syô-nin*, son successeur, qui demeura sur le pic *Kô-ko*, au monastère *Sau-dai*. Son titre posthume fut le vénérable *Dyan-e* (méditation et sagesse).

La vie de ces sept Pères a été écrite par ordre de l'empereur, par le maître *Zyan-gou*. Ceux qui ne considèrent que la secte au Japon ne comptent que cinq Pères. Quatre d'entre eux, *Tsô-gou*, *Ti-gou*, *Kou-sou* et *Syau-ryou* sont plus particulièrement l'objet de l'étude et de la vénération des Japonais.

Le premier qui fonda cette secte au Japon fut le docteur *Dou-gô*, qui avait eu pour maître *Kou-sou*. Il eut pour successeur *Hyan-dou*. Dès lors, la secte s'est perpétuée régulièrement jusqu'à nos jours.

R. — En combien d'enseignements sectaires répartit-elle toutes les doctrines prêchées par le Bouddha ?

R. — Elle forme le cadre de sa classification avec cinq enseignements et six sortes. Ceux-ci sont :

- 1° L'Enseignement du Petit Véhicule.
- 2° L'Enseignement initial du Grand Véhicule.
- 3° L'Enseignement final du Grand Véhicule.
- 4° L'Enseignement de la Souveraineté.
- 5° L'Enseignement de la Complétion.

Voici comment elle traite du *Petit Véhicule*.

Le Tathâgata, étant apparu dans ce monde, se mit d'abord à prêcher un seul Véhicule, pour instruire et sauver tous les êtres; c'était l'Unique Véhicule de son enseignement original, qu'il exposait sous l'arche de la *houâ*. Il semblait une haute montagne, frappée la première des rayons du soleil levant; pour la première fois, le disque du soleil resplendissait et illuminait les êtres de toute aptitude.

1) Ce grand commentaire est de *Kou-sou*.

Mais, ayant de médiocres capacités, ils n'étaient pas à même d'entendre cette profonde doctrine; le Tathāgata fut obligé de diversifier cet unique Véhicule en trois, afin d'amener graduellement tous les faibles esprits au Grand Véhicule. De ces trois, le Petit Véhicule est l'enseignement provisoire du Tathāgata. C'est pour introduire les faibles esprits comme dans un palais temporaire et soulager leur misère, qu'il leur accorda pour un temps le véhicule des Pratyekaboddhas et celui des Śrāvakas. La Raison qu'il prêcha ainsi était proportionnée à ses aptitudes; la rétribution de l'Éclairement, qu'il leur indiqua, est d'ordre inférieur.

D. — Montrez-moi quelle espèce de principes sont exposés dans ces écrits.

R. — Ils sont fort nombreux, j'en cite ici qu'un ou deux. C'est par exemple la théorie des soixante-quinze modes de l'univers, les modes matériels et les immatériels. Quant à l'origine des modes, nous remarquerons la théorie des six causes causes, des trois pulsions (ou dérivées principales), de l'esprit troublé ou limpide, etc. On n'arrive à l'intelligence éclatante des quatre rétributions qui dans le Calme suprême (nirvāna); l'approche graduelle vers le nirvāna, à travers les trois kalpas immémorables, est surtout déterminée par l'appartenance à l'un ou l'autre des cinq grandes divisions des êtres. Le Petit Véhicule sert à réduire en poussière les hérésies et toutes les opinions pernicieuses; à dissiper comme un nuage la transmigration et toute espèce d'erreurs. Cependant, ce n'était point encore la source profonde de la doctrine; aussi les disputes s'élevaient de toutes parts; elles sont représentées à nos yeux par les vingt différentes écoles du Petit Véhicule.

Ensuite, l'enseignement initial du Grand Véhicule. On dépasse maintenant la sphère du Petit Véhicule; il y a bien encore certaines ressemblances; mais on discute généralement de profondes doctrines, qui mènent tout droit dans la voie de l'Éclairement; par les bonnes pratiques continuées pendant trois kalpas immenses, un être se dirige vers la rétribution suprême de l'Éclairement. Par la claire intelligence des deux réalités, on

s'élève bien au-dessus des sentiments du Petit Véhicule : on reconnaît clairement les cent modes de l'univers ; on distingue, avec la plus grande évidence, le bon et le mauvais. Aussi toutes disputes cessent ici : on demeure dans le jardin uni de la doctrine. L'éclat du cœur, centre de la quadruple intelligence, semble celui de la lune ; on jouit, dans sa plénitude, de la merveilleuse rétribution du Triple Corps obtenu par un bouddha. On démontre les théories du *l'ontologie cosmologique*, et l'on développe les aspects des modes de l'univers ; on voit les deux vérités dans leur importance et leur profondeur, ici sont anéanties les deux espèces d'obstacles ; toute erreur se dissout comme la glace ; la pratique des Six Perfections morales progresse, pour le bien de soi-même et pour celui des êtres ; on approfondit la merveilleuse Raison.

Tout ceci est bien loin des enseignements bornés des Véhicules provisoires¹⁾. Cependant on n'a pas encore saisi l'inscompréhensible et vraie bouddhité, ni la voie des manifestations de l'univers ; les choses et la raison ne sont pas encore réduites à l'unité parfaite ; il n'est pas encore question de l'équivalence (entre-échange) universelle. Aussi distingue-t-on encore, selon leurs aptitudes, cinq classes d'êtres ; même parmi les religieux, on distingue ceux qui atteindront ou n'atteindront pas à la consommation de l'Éclaircissement. Les deux Véhicules sont séparés, par rapport à la rétribution finale : on admet que les uns s'y acheminent ; et pas les autres, suivant qu'ils ont caractère de bouddha ou non ; suivant que leur caractère est *immuable* ou *impermanent*²⁾. Ainsi les êtres sans caractère immuable (certains) n'échappent pas aux renaissances ni à la mort ; les êtres de caractère immuable ne changent jamais d'esprit (c'est-à-dire ne passent jamais à un Véhicule supérieur). Enfin, cet enseignement ne comprend pas la doctrine de la bouddhification de tous les êtres résultant de la combinaison des causes.

Ensuite, l'enseignement final du Grand Véhicule. Tous les

1) « Véhicules des faibles et des faibles ».

2) Voyez la secte Hénou.

modes, selon lui, s'entr'échangent dans leur identité réciproque, c'est la non-différence de toutes choses. L'Éclaircissement existe virtuellement dans l'octuple connaissance. Comme se transmutent l'eau et la glace, ainsi les êtres de *caractère certain* et ceux qui n'ont *aucun caractère*, c'est la bouddhification pour tout être. Sans plus d'obstacles qu'il n'y en a dans le vide de l'espace, la nature dépendante de nous (et qui n'existe pas réellement) s'identifie aux êtres de nature complète et parfaite; les passions sont identiques au nirvâna; l'espace infini de l'essence suprême, obtenu par l'Éclaircissement, renferme à la fois le réel et l'irréel; et tout cela dans une clarté parfaite. Cet univers, qui a pour qualités la naissance, la demeure, la décadence et la destruction, dépose le temps (i. e. les trois temps, présent, passé et futur) et le supprime absolument. C'est ici le dernier développement du Grand Véhicule, la dernière limite de ses doctrines. Cependant, il n'est pas encore question de la *Permutation absolue*; on ne décrit pas encore comment le sujet et l'objet s'éloignent réciproquement; ni la doctrine de l'anéantissement de tout rang. L'ascension graduelle vers l'Éclaircissement comporte encore des degrés variés. C'est pourquoi cet enseignement s'appelle *graduel*.

Ensuite, l'*Enseignement de la Soudaineté*. C'est un état de l'esprit, où, sans penser même un seul moment, on mérite le titre de bouddha. Les distinctions des apparences des modes s'évanouissent; la merveilleuse Raison de la véritable nature apparaît d'un seul coup. Tout ce qui existe n'est que fausses imaginations; l'univers vu tout entier surpasse toute parole. Ici disparaissent également la Quintuple Doctrine et les Trois Natures spontanées; on écarte l'octuple connaissance et la double négation du moi. Tout rang est aboli; toute distinction entre bouddhas et non-bouddhas est détruite. Cependant on ne sait pas encore que le nombre infini des choses est tout entier le fruit de la vertu du Bouddha Vairocana, et que les apparences, en quantité incalculable, ne sont autre chose que l'aspect merveilleux des différentes conditions de l'Éclaircissement. C'est pourquoi cet enseignement lui-même n'est encore que *superficiel*.

Enfin, l'*Enseignement complet* (ou de la *Complétion*). C'est la

permutation absolue de toutes choses l'une pour l'autre, le dernier mot sur les essences des modes : l'homogénéité illimitée du sujet et de l'objet. On y voit l'accomplissement des circonstances qui mènent à la rétribution finale. Ainsi les manifestations des *Dix Mystères*¹ permutent avec tous les modes (avec l'univers). Les six catégories de concepts généraux se confondent complètement, et paraissent toutes les apparences sans aucun obstacle. L'un, c'est le multiple, sans aucune séparation; le multiple, c'est l'un; et ils coïncident exactement. Les neuf mondes (de l'œuf au suprême *devakāśa*) sont renfermés dans un instant; la dépliement d'une unique pensée confirme les kalpas sans fin.

La rétribution de la compréhension claire (Éclaircissement) produite après trois renaissances est la manifestation de l'Éclaircissement originellement consommé. La Voie des Dix Cautances arrivées à son terme, s'identifie dans la mer de l'Éclaircissement, rétribution identique de tous les êtres. Par le système des pratiques religieuses, il faut traverser un cycle de longs kalpas; par la théorie de l'absolue permutation, on obtient dans le présent corps la compréhension lumineuse de la rétribution finale; ce système s'identifie avec cette théorie, et cette théorie avec ce système.

De ces cinq Enseignements, le premier est le Petit Véhicule. Le deuxième est l'Unique Véhicule. Le troisième est l'enseignement collectif du Triple Véhicule. L'enseignement initial et le final forment ensemble l'enseignement *graduel*, dont, en détachant ces deux-là, on forme de nouveau trois enseignements. Joint en suivant, on a les deux enseignements dits *graduel et soudain*.

Tous ces cinq enseignements ne composent ensemble qu'un seul, grand et excellent moyen pieux. C'est un plan immense de toutes les doctrines bouddhiques, une définition de la totalité de l'univers (des modes), un enseignement complet, qui embrasse le quadruple univers², pénétrant jusqu'aux dernières limites de toute

1) On a *profondes logiques*. Ce sont dix principes essentiels, qui, selon cette école, manifestent l'univers.

2) Cf. p. 200, infra.

explication. Aussi cet enseignement complet est tout ce que le Bouddha a prêché de plus excellent, la tréfond des doctrines de toutes les sectes. En lui, vous atteignez le point définitif et suprême. Le *Kegon* ressemble, à cause de cela, au mont Sumer, autour duquel se tiennent comme autant de chaînes de montagnes, les autres systèmes bouddhiques. Tous viennent s'aboucher dans l'Océan du *Kegon*. Les Trois Véhicules sortent de l'immense jardin de ce royaume (l'*Avatamsaka*). C'est pourquoi il a reçu le nom de Prédication fondamentale.

Expliquons maintenant comment cette secte coordonne et répartit systématiquement l'ensemble des doctrines bouddhiques en *deux sectes*, subdivision suffisante des cinq enseignements exposés ci-dessus.

1^{re} La secte qui affirme et le moi et les modes comme réels.

2^{re} Celle qui affirme le moi et nie les modes.

3^{re} Celle qui nie que rien apparaisse (se produise) ou disparaisse.

4^{re} Celle qui affirme la perception actuelle du temporaire (faux) et du véritable (éternel) dans un même objet.

5^{re} Celle qui distingue la vérité commune (généralement admise), qui est fautive; et la spirituelle, réelle, qui est inaccessible à notre entendement.

6^{re} Celle qui déclare que les modes ne sont que des noms sans réalité.

Toutes ces sectes-là appartiennent au *Petit Véhicule*.

7^{re} Celle qui affirme que tout est irréel. C'est l'enseignement *initial*.

8^{re} Celle qui affirme que la vraie vertu n'est pas irréelle. C'est l'enseignement *final*.

9^{re} Celle qui affirme que tout est incompréhensible à nos sens (apparences) et à notre esprit (imagination). C'est l'enseignement de la Souffrabilité.

10^{re} Celle qui affirme que la perfection et l'éclaircissement sont consommés dans la vertu (l'Eclaircissement suprême). C'est l'enseignement de la Complétion.

B. — Quels sont les degrés de la culture religieuse (pratiques religieuses) dans les cinq enseignements?

II. — Dans le *Petit Véhicule*, ce sont les mêmes que dans les théories insignifiantes du bouddhisme inférieur : les mêmes aussi dans l'enseignement initial. Ainsi le Véhicule des Boishissas admet cinquante-un rangs (et non quarante-un, parce qu'il y joint ceux des Dix-Confiances); ceci par rapport aux âmes à qui leur aptitude permet d'avancer tout droit vers l'Éclairement. Par rapport à ceux qui sont capables de changer d'esprit et de passer à un Véhicule supérieur, il admet l'égalité de rang entre tous les âmes des Trois Véhicules, une fois qu'ils sont arrivés à la hauteur des Dix-Terrains. Selon l'enseignement final, tout être absolument achevé la voie de la bouddhification. Il y a quarante-un rangs, celui du Unifié-Éclairement étant ajouté, et ceux des Dix-Confiances inclus dans la première Demeure. L'enseignement de la *Boudhité* abolit tout rang; pour lui, il n'y en a, d'origine même, aucun. Dans l'enseignement de la *Complétion*, il y a : 1^o l'Unique Véhicule de l'enseignement commun à tous, identique à l'enseignement final. 2^o l'unique véhicule de l'enseignement particulier, qui n'a rien de commun avec le Triple Véhicule. Il comprend lui-même deux écoles :

a) Celle de la Culture religieuse progressive; d'après l'ordre des causes et des rétributions (fruits) on avance dans la voie des bonnes pratiques jusqu'à l'Éclairement final.

b) Celle de la Permutation absolue, où toutes choses incluent toutes choses; les causes et les rétributions se prennent les unes pour les autres et s'incluent réciproquement, sans obstacles.

Selon la première, il faut passer par des kalpas en nombre infini, ou, mieux comme celui des grains de poussière; selon la seconde, en une unique pensée, on obtient subitement et lumineusement la rétribution de la bouddhification.

Selon l'enseignement de la *Complétion*, on devient un bouddha après trois renaissances ou vies, appelées celle de l'étude, celle de la pratique de la doctrine comprise, et celle de l'entrée dans l'Éclairement.

La raison pure de cet enseignement renferme dans son système les quatre univers tout entiers, c'est-à-dire :

1^o L'univers matériel; 2^o l'univers rationnel; 3^o l'univers où

les choses et la raison sont identifiées et permettent librement; à l'univers où toutes choses permettent librement entre elles, comme harmoniques.

P. — Quels sont, d'après cette secte, les corps et les séjours des bouddhas ?

R. — Cela dépend des enseignements. Celui de la *Complétion* admet trois différents habitats. Tous trois sont des aspects de l'univers purifié par le Trésor de sagesse (i. e. l'Avatamsaka-sûtra, dont les doctrines expliquent l'univers). La pureté et la souillure sont identiques; l'un et le multiple s'équivalent sans empêchement aucun. Il y a dix corps des bouddhas, qui sont :

1° Les êtres; 2° les pays et terres; 3° la rétribution du Karma; 4° les Grâvâkas, etc. Car il n'y aucun mode de l'univers qui ne soit lui-même l'essence même des bouddhas. La vertu immense de l'Avatamsaka-sûtra domine et pure l'univers jusqu'à ses dernières limites. Abais, à propos du retranchement des passions, on voit qu'une seule extranchée équivaut à toutes extranchées; à propos de l'Éclairement : un seul devenu un bouddha, c'est tous devenus des bouddhas. Le double corps des bouddhas étant ainsi dans sa perfection, l'essence pure de l'Éclairement (*causo-cause*) révèle seulement alors ses mystères, où sont renfermées toutes les doctrines bouddhiques.

Le Bouddha ayant diversifié et gradé son enseignement, en faveur des aptitudes inférieures; jusqu'à ce que le *Lotus de la pure doctrine* (Saddharma-pundarikâ) réunis les Trois Véhicules en un seul, pour les amener finalement à l'intelligence de l'Avatamsaka-sûtra. Toute la carrière du Bouddha, que l'on appelle la *évolution du salut*, ne fait que développer ce sûtra. Il est le point final, son tout aboutit. Développé, vous-y voyez l'ensemble immense des huit myriades d'enseignements du Bouddha, s'entre-liant les uns les autres; résumé, vous y trouvez concentrés tous les merveilleux discours du Bouddha, tout ce qu'il a dit de plus profond et de plus étendu devant les neuf assemblées.

Dans le titre même de ce *Buddhavaritakaka-mahâsamputa-sû-*

tes, apparaît l'accent abstrait, incommensurable de la raison et de l'intelligence. Le prince *Zen-zai*¹, étant tiré dans l'assemblée à laquelle ce sūtra fut prêché, entra dans l'éclaircissement après une seule réincarnation. Les enseignements donnés aux assemblées suivantes furent certainement aussi clairs. Celui qui veut obtenir rapidement la rétribution suprême, doit préférer ce sūtra dont la raison est si profonde. Quelle fraîcheur ont ces fleurs que nous appelons les manifestations des Six Mystères² ! de quel éclat, parallèle à celui de la pleine lune, brille la Permutation absolue des six Concepts généraux ! O maître, toi seul nous ne savons par quel nom te louer !

Secte Sio-gon.

D. — Quelle est l'origine de ce nom ?

R. — Les enseignements essentiels de cette secte sont ceux des *mantras secrets*³ du Mahāvairocanaśālistambodhi-sūtra, du Susiddhikāra-sūtra, etc.

D. — Qui transmit et propagea cette secte ?

R. — Environ sept cents ans après la mort du Tathāgata, le Bodhisattva *Nāgārjuna* ouvrit la Tour de fer, au sud de l'Inde, et y rencontra le Bodhisattva *Vajrasattva*, qui l'appointa disciple par l'aspersion d'eau sur la tête, et il propagea sa doctrine abondamment. *Vajrasattva* l'avait reçue du personnage du Tathāgata *Mahāmudrāma*, qui est le chef suprême de cette doctrine. Après *Nāgārjuna*, vint *Nāgabodhi* ; puis *Guhakaramitra*, *Vajrabodhi* ; puis *Trigga*, *Ts'ed*, *E-kua* perpétuèrent cette secte jusqu'à nos jours.

En particulier, au Japon, nous savons que le célèbre *Kōbun-dō*, ayant fait le voyage de Chine, y reçut les lectures d'*E-kua*. Revenu au Japon, il y fonda cette nouvelle secte et lui donna une grande extension. Partant à la capitale et dans les provinces reculées, on l'étudia, sans interruption jusqu'à notre époque.

1) « Excellence Blanche », *Sutra, Cūṣṭhasthāna* ?

2) Voir p. 304, note 1.

3) En japonais *mantra*, « paroles sacrées ».

Le grand maître *Ki-han* (daï-si) était un bouddha réapparu; sa vertu était incomparable, et ses bonnes œuvres sans pareilles; avant dans les doctrines de toutes les sectes; manifestes ou secrètes, il possédait à fond les trois Recueils du Grand et du Petit Véhicule. Il montrait sur le (quant) *Kan-ye-san*, yûdô des hommes et des dévas, vénéré par les huit espèces d'êtres, surpassant par son éclaircissement intime et ses bonnes actions tout ce qu'on peut imaginer.

B. — Combien d'enseignements cette secte admet-elle?

R. — Elle comprend tous les enseignements du Grand et du Petit Véhicule, manifestes ou secrets, en *Dix états du cœur* (ou de l'esprit). Ce sont :

1° Celui des êtres les plus stupides, des animaux.

2° Celui des êtres qui font le bien sans motifs religieux.

3° Celui des hérétiques qui s'imposent des souffrances pour gagner le ciel.

4° Celui des *Gravakas*, etc., qui nient le moi et n'admettent que des agrégats.

5° Celui des êtres qui extirpent les semences des causes du Karma.

6° Celui des êtres du Grand Véhicule, qui travaillent à opérer des combinaisons de causes pour le salut d'autrui.

7° Celui des êtres dont l'Éclaircissement est original.

8° Celui pour lequel toutes choses sont égales et spontanées.

9° Celui qui détruit absolument le moi.

10° Celui qui médite les *Trois secrets* et les orne de grandes œuvres méritoires.

Les trois premiers états correspondent au Véhicule mondain ou terrestre; le premier comprend les trois régions détestables (enfer, esprits affamés, animaux); le second est le Véhicule des hommes; le troisième le Véhicule des dévas.

Les sept états suivants correspondent au Véhicule des religieux. Ainsi, le quatrième est celui des *Gravakas*; le cinquième, celui des *Pratyakoubddhas*; ces deux ensemble forment le Petit Véhicule. Le sixième et le septième correspondent à l'enseignement du Triple Véhicule; le huitième et le neuvième,

à l'Unique Véhicule. Enfin le dixième état est l'enseignement du *Véhicule adouanité*, le plus excellent de tous, le plus vénérable, le plus avancé. Les neuf premiers états forment un Véhicule provisoire, et n'occupent que le rang des causes; seul, le dixième état est en soi-même rétribution véritable.

Le Tathagata *Abhaya-vijaya* est l'essence de l'Eclaircissement en notre esprit; en lui est renfermé le nombre infini des saints et de ses suivants. Il est produit par la *quintuple intelligence*; il est lui-même la *double rétribution du Karma*, les âtres et toute la nature autour d'eux. Il est le *vajradhatu*¹, qui existe primordialement. Il est la grande *samādhi*, dont le pouvoir ne connaît aucun obstacle; il est lui-même tous les modes de l'Eclaircissement réalisés. Il est l'esprit éternel (jamais né) de l'Eclaircissement. Il est lui-même cet esprit, rayon brillant, adamantin, impérissable. Il est tout cela en tant qu'effet (rétribution) — support: c'est ce que nous venons d'appeler la nature.

Puis, en tant qu'effet proprement dit, âtres, il est les trente-sept vénérables, les mantras des neuf assemblées, les trois grandes assemblées, les quatre espèces de mantras, les dix mystères semblables aux flots épaïs, magnifiques, qui réfléchissent leur éclat l'un dans l'autre et décorent le *dévaloka*.

Ces deux effets sont illuminés, indépendants, complets. Admirez la grandeur de cette doctrine, qui semble en dresser comme une montagne escarpée. Les rétributions qu'on obtient par le Véhicule manifeste sont bien loin de ce grand secret²; comment des vultes inférieurs entreraient-ils dans cette demeure? Les quatre portes du Grand Véhicule font consister le Vrai Raison dans l'irréalité et le Calme final; et les âtres des neuf espèces de mondes obscurcissent leur esprit de préjugés, au lieu de l'ouvrir à l'Eclaircissement. Seul, cet enseignement secret voit la vérité-raison, pénètre au fond du cœur (de l'esprit) et nous fait contempler la demeure éternelle du mystérieux Trésor orné de fleurs (*Antaravakāśāra*) et des vénérables en foules immenses. En lui apparaissent clairement les actions (fonctions)

1) *Wajra* allemande, très parfait,

2) « De ce palais ».

merveilleuses des vertus de tous les *êtres*, dans leur plénitude; et tous les *êtres* sont eux-mêmes l'essence pure de l'Éclairement*. Toutes les apparences (aspect des choses) sont elles-mêmes les manières d'être (états ou places) du Roi de l'Éclairement (le Bouddha).

D'après cette acce, il y a six *éléments*†, qui ensemble, se composent : essence ou substance des bouddhas. Les quatre *espèces de mandras* sont des manifestations de Mahāvairocana (expliqué plus haut). Leur action, c'est l'accord des *Trois secrets*. Des six éléments, les cinq premiers sont la *Raison*; le sixième est la connaissance, c'est-à-dire l'*Intelligence*. Elles ont l'une et l'autre leur pouvoir actif, par lequel existait les quatre mandras et les *Trois secrets*. L'*Intelligence* est le *Vajradhātu* (élément éternel, actif); la *Raison* est le *Garbhadhātu* (élément réceptif ou matrice); ce sont là les *deux Mondes* (dhātu), les deux divisions ou aspects du Bouddha Mahāvairocana. Les six éléments, c'est lui-même, car tout mode se ramène à l'un de ces éléments; les modes et les natures de ces éléments se rencontrent dans tout mode de l'univers; modes et natures ne sont autre chose que le Taishagan Mahāvairocana; c'est lui qui est omniprésent dans tout l'univers.

Ces deux divisions, je vous le fais remarquer de nouveau, ne sont elles-mêmes que la vertu de l'Intelligence et de la Raison de Mahāvairocana. Par les mérites infinis de sa Raison, existent dans le Garbhadhātu quatre assemblées de saints. Par les mérites infinis de son Intelligence, existent dans le Vajradhātu, trente-sept vénérables. Les deux divisions ne sont cependant qu'une et forment l'accord mystérieux de la Raison et de l'Intelligence.

Les bouddhas ont quatre corps spirituels, qui sont : 1° celui de leur nature originelle; il n'est que raison pure; 2° celui qu'ils revêtent selon leur propre pensée; 3° le transformé; 4° le dérivé de celui-ci ou «secondaire».

Dans le présent corps humain, on parfait la bouddhification; enlèvement on saisi lumineusement l'Éclairement suprême. Telle

*) C'est-à-dire *saishōgan*.

†) «Grandes choses».

est la situation qu'occupe Mahāvairocana, au rang suprême. Toutes choses, en tant que choses, sont réelles; la loi des apparences, tous les modes présents, sont donc exactement une vraie humanité.

L'enseignement *manifeste*, ce sont les discours du Bouddha Cakya; l'enseignement *secret*, ce sont les discours du Bouddha Mahāvairocana: c'est ainsi que l'on distingue l'un de l'autre les chefs de ces deux sortes d'enseignements.

Mais pour qui a atteint le vrai sens de la doctrine, les deux Bouddhas ne sont plus deux. Hors de Cakya, il n'y a pas de Mahāvairocana distinct. Ainsi les *Dix Dernières*¹ dans lesquelles on rejette peu à peu ce qui est inférieur et acquiert ce qui est excellent, ne sont que des états *négués*. Toutes les doctrines des *Dix états* de *supra* se valent exactement l'une l'autre, aucune plus haute ni plus basse que l'autre; ceci seul est la théorie de l'état *affirmatif*. Leur perpétuelle séparation (distinction) et leur perpétuelle identité ne sont qu'un et pourtant sont deux; deux, et pourtant un seul. D'après la théorie de l'affirmatif, il n'y a pas un grain de poussière qui ne fasse partie de l'humanité totale et parfaite; il est lui-même la vertu merveilleuse de la pure essence de l'Éclairement. La théorie du négatif correspond au Véhicule manifeste; celle de l'affirmatif concorde avec le Véhicule secret.

Ainsi, le fond de cet enseignement est que tous les modes (choses) absolument sont eux-mêmes l'essence pure de l'Éclairement (Mahāvairocana). La vraie humanité, c'est notre propre corps; les doctrines des Bouddhas, c'est notre propre essence.

Je me borne à vous citer encore les *Quatre explications secrètes*, de plus en plus profondes, merveilleuses. Hors de l'enseignement de cette secte, on perd à jamais le chemin de la bouddhification parfaite. Quel être n'aurait pas foi en cette doctrine, s'il cherche à quitter pour toujours les erreurs de ce monde?

FIN DE L'ENSEIGNEMENT DES DIX ÉTATS

1) Certains textes des Bouddhistes, selon d'autres textes. Ici, ce ne sont plus que des états inférieurs. Voir Secte-Tantra, p. 293.

La secte Zen et la secte Zen-do.

Chaque secte a ses théories particulières, avec leurs difficultés spéciales. Je ne vous ai défini ici qu'un grain de doctrine bouddhique, que j'avais mouillé de mon pinceau, afin d'en humecter les esprits novices. Tout le monde, au Japon, s'applique à l'une ou l'autre des sectes qui y furent transmises des les temps anciens ; ce sont les huit sectes ci-dessus. Mais la secte Zen et la secte Zen-do ont pris aussi une grande extension.

La secte Zen ou de la Méditation, est ce qu'il y a de plus profond, inconcevable, subtilement merveilleux, dans le Bouddhisme. Elle dit : Primordialement, rien n'existe. Primordialement, il n'y a pas de passions. L'origine de cette secte remonte à *Boddhidharma*, qui vint de l'ouest en Chine, et, sans employer jamais de textes, enseigna, en s'adressant directement à l'esprit de chaque auditeur, que celui qui voit sa propre nature, accomplit la bouddhisation. En Inde, vingt-huit patriarches transmettent, mentalement, cette doctrine à l'esprit de leur successeur. Le vingt-huitième fut le grand maître *Boddhidharma*, qui apporta cette doctrine en Chine, à l'époque des *Lien*. Elle se perpétua régulièrement jusqu'au sixième Père chinois ; car, après la mort du cinquième, l'école se sépara en deux, celle du nord et celle du sud ; celle-ci, à son tour, dans les dernières années de son fondateur, se sépara en cinq branches.

Le sage *Dau-pô* apporta cet enseignement au Japon, après y avoir été formé d'après la méditation de la secte du nord. Un autre maître, *Den-kyou*, l'apporta aussi de Chine en Japon, sous le nom de secte *Bun-sin*, ou secte qui comprend le cœur, la vraie pensée du Bouddha. Récemment encore, sous la dynastie des *Soung*, d'excellents prêtres ont été chercher cet enseignement en Chine, et l'ont propagé, dans le Japon, à leur retour. Il a pris deux noms une grande extension.

La secte *Zen-do* ou du Parfait-être aussi florissante. En somme, elle dit que la condition des hommes, complètement liée par leurs

possibles, peut espérer tout aussi bien d'aller au Paradis (Par-séjour) qu'ils doivent pour cela, pratiquer les bonnes œuvres, et qu'ils renaitront (des après cette vie) dans le Paradis. Il y a, entre ce Paradis du l'ouest et ce monde-ci, des connexions intimes. C'est par la pratique de la *remémoration* du Bouddha (la répétition de son nom) qu'il devient tout à fait accessible aux intelligences inférieures de renaitre dans le Paradis, pour devenir ensuite des bouddhas. L'ensemble des bonnes pratiques procure le transfert immédiat dans le Par-séjour. S'adonner à des pratiques innu-
 mables et attendre d'accomplir en ce monde la bouddhification, c'est la doctrine de la *Vase des Souffis* (les autres sectes). Espérer de renaitre prochainement dans le Paradis, c'est la doctrine de la secte *Kyô-ri*. Elle tire son origine du *Mahâyânasûtrâdharma-sâmukhi*, constitué par un câstra qui compose *Nidyârjuna*; ensuite *Vasubandhu*, *Bodhiruci*, les prêtres *Hou-ou*, *Iou-ryaku*, *Zou-dan*, *E-kyou*, et d'autres composèrent quantité de commentaires et travaillèrent à étendre cette secte. Elle a fleuri tout particulièrement au Japon, dans ces derniers temps.

Nous avons dans ce tout dix sectes; mais on adhère principalement aux huit premières. Quant à l'ordre que j'ai suivi dans leur exposition, il ne correspond pas au degré de profondeur de leurs doctrines. Je n'ai eu en vue que la commodité de mon exposition, en mettant les plus faibles en tête. Deux choses sont indispensables à gagner : un corps d'homme, et le saint enseignement. Qui les a tous deux ne peut manquer d'aboutir à l'Éclaircissement final.

FIN DE DEUXIÈME ET DERNIER LIVRE

Postface I.

Écrit la 5^e année *Hou-ou*, le 22^e jour du 1^{er} mois, au monastère *Enryû-ji*, à Nisidani, province d'Iyo¹.

Je me suis gardé de prendre pour norme les principes de ma propre secte; et quand il y avait dans les autres sectes, quelque théorie qui me fût mal connue, je me bornais à en citer le nom.

1) Nisidani est le val de Foussi. La date correspond à 1280 de notre ère.

Dans cet exposé rapide et fort limité de toutes les sectes, j'aurai sûrement laissé bien des erreurs; on risque de n'y trouver guère d'interprétations correctes. Les savants voudront bien corriger ce qui est fautive.

GIAC-SAN,

naiss. de la 2^e année Kei-nô, âgé de vingt-neuf ans.

Postface II.

Quelqu'un a dit : « L'Esquisse des Huit sectes, par le vénéré *Gyau-zen*, est la Nouvelle des Commencants; un ouvrage capital ». Depuis longtemps, je désirais me le procurer, et voici que, d'une façon inespérée, j'ai réussi à l'avoir. Aussitôt, toute affaire cessante, je me suis mis à le copier. Ah! ce sont des informations descendues des Boninillias et des dévies; des êtres au pouvoir surnaturel m'ont fait trouver ce livre! Ma joie est extrême! Hommes d'études, faites bon usage de ce manuscrit.

Écrit le 22^e jour du 9^e mois, 2^e année *Gen-ki* (1871), par le maître *Zyau-zén*, disciple de la secte Kei-nô.

Imprimé sur planches, en la dernière période du printemps de la 2^e année *Zyau-ô* (1833); en un jour propice.

Révisé en la 10^e année *Sun-sei* (1827) dans la 2^e décade du 1^{er} mois.

FIN DE L'ŒUVRE.

Recutem

GARCI FERRANS DE JERENA

ET LE

JUIF BAENA

MÉLANGES DE LA VIE RELIGIEUSE EN ESPAGNE A LA FIN DU XIV^e SIÈCLE

Sous Don Juan II de Castille, le juif baptisé Jehan Alfon de Baena, greffier ou notaire royal, recueillit les œuvres des poètes du temps, et s'en vint, en grande hâte, mettre au gazon en terre et présenter au maître son *Cançionero*, laborieusement recopié sur beau parchemin.

Singulière poésie que celle du *Cançionero* ! Lourde de scolastique, hérissée d'allusions naïvement pédantes, les vers se suivent en strophes régulières, comme un défilé de nobles dames aux robes blasonnées, les mains pleines d'emblèmes, très graves. Ray. Pons de Ribera imite Dante, rimaant des dits allégoriques dans lesquels dialoguent Superbe et Modestie; il s'interroge et demande si Fortune est amable ou non, puis décrit les maux sans fin, cortège de Pauvreté. Un autre grand poète, haaté par le rêve Berentio, Micer Francisco Imperial, en une vision chérolaique allure, entrevait les Sept Vertus, s'étant endormi dans un pré fleuri de roses, « vers l'heure où la planète illumine l'Orient, et que l'on nomme aurore ». Ferrnand Perez de Guzman énumère les personnages fameux; mêlant l'histoire à la légende; il les fait défilor tous, de Geryon tricephale, « sire d'Espagne », à la Vierge Marie, pour conclure enfin que chacun doit mourir un jour. Villaseñino bavarde en petits vers scintillants,

1) Ces simplifications furent parmi les plus communes du moyen âge. Outre celles de Perez de Guzman, il en vint de nombreuses, par le marquis de San-

toujours jolia, encore qu'un peu vides, pendant que Sanchez Calavera, tout surpris, consulte les doctes sur la prédestination. Le franciscain Fray Diego de Valencia du Leon¹ répond, et la réponse est imprévue. Le moine n'admet pas l'homme destiné à la gehenne. A peine s'il croit à l'enfer éternel. « En supposant, dit-il, que Dieu l'eût ainsi ordonné, et qu'il fût perdu (damné) celui qu'il n'a point choisi, je croie, sans doute aucun, qu'il lui pardonnera pour la cruelle mort soufferte par le Christ. » Le chroniqueur Péro Lopez de Ayala, Imperial, Fray Alfonso de Medina, Lando, un médecin arabe converti, Mahomat el Xartosse, Garcia Alvarez de Alarcon, prêtres ou sénéillers, donnent tour à tour leur opinion à Calavera touchant le formidable problème.

Naturellement les hymnes à la Vierge abondent dans le *Coviciouero*, gazouillement mystique, gentil petit bavardage, un peu grêle. Fray Diego célèbre sainte Marie, pendant une maladie, entre une saïte et une *cantiga* composée « pour l'amour et les d'uns dame de laquelle il était enmouré ». Chacun a son cantique. L'isencianci Villasaudio, rapporte Baena, disait d'un des viciens qu'il échapperait au diable grâce à lui. Suero de Quibones, le joueur du pont d'Orbigo, fait confondre un peu la Madone avec sa dame, et Juan Ramirez, commandant de Calavera, songe à elle plus qu'au Christ, lors qu'il entre dans les batailles le bras droit sans armure, par héroïque ostentation. « Impetratrix et digne de la cour angélique », l'appelle Manuel de Lando.

On l'aime d'autant mieux, qu'elle est si jolia, cette vierge-là, avec ses longues mains d'ivoire, un riche manteau brodé d'orfèvrerie sur les épaules, le front cerclé d'or fin, comme Donna Ma-

tildeas, Fray Miguel, témoin de la mort d'Enrique III, Gomez Martine de Medina, etc. Chacun connaît les fameuses ballades de Villor sur les dantes et les rois de ce temps jadis.

1) Fray Diego ne se peignait pas d'antécité. Plusieurs dits de lui sont adressés à ses maîtresses. Baena le prétend antologues et grand moléant, fort avéré en théologie. Il vivait encore en 1586.

2) Bernardo del Pulgar, *Chave sacrosanta* (De un sacramental hecho a la Reyna nuestra Señora).

ria, femme du roi Don Juan, Autrefois, il y a longtemps de cela, elle s'installait à la mode des Goths, pour plaire au bon roi Rikared, qui premier fut catholique, et séjourner son ami saint Ildefonso, « le loyal teneur ».

Entre tous ces poètes, chevaliers ou prêtres, il en est un dont la carrière et la vie occupent une place à part, moins par le talent, souvent assez mince, il faut l'avouer, que par les excentricités d'une existence aventureuse et coupable, révoltée sans cesse contre les préjugés de l'époque et la sainte Eglise elle-même. C'est de Garci Ferrans ou Ferraniles de Jereua qu'il s'agit¹.

L'ex-juit Baena, si indignant pour les nobles trouvères dont il recueille les œuvres et que les galanteries de Fray Diego ne scandalisent guère, n'a pas assez de mépris pour condamner Garci Ferrans. Dans les trop courtes notes qui précèdent chacune de ses poésies, la morale lui prête tous les vices : scandale, cupidité, luxure, mensonge, adultère, apostasie, insultes à la religion chrétienne, dérision des choses saintes, rien n'y manque.

La situation religieuse et sociale du Baena peut expliquer en partie cette aversion. Juit d'origine², et devenu catholique, on ignore en quelles circonstances, l'eau du baptême a vainement coulé sur lui : il n'en reste pas moins, aux yeux des chrétiens, méprisable et suspect. Ajoutez à cela l'insouciance naturelle, avec quelque chose de craintif et de souple, habileté, intelligence, érudition. Pour désarmer les plaisants, il raille son physique³ ou son savoir : « quoique j'aie l'air apparemment et ne sois grand chroniqueur », dit-il quelque part, et plus loin, il se déclare « bien

1) Ses œuvres remplissent huit pages à peine dans le *Cancionero de Baena*, Leipzig, 1860, 2 volumes in-18. (La première édition est de Madrid, 1851, in-4°.) La seule mention qui soit faite de Jereua, se trouve dans le *Proemio* et (indiscutable de Ferrapal, par Sanllana (1368-1458). Il « n'a fait bien jure, quelques se passait, par L. Augustin de Camp (*Notas del Rincón de Baena*, année 1853).

2) Il était né ou devait naître à Baena, dans le royaume de Cordoue. De là son nom, *Johannes Baenocensis Avila* ; ainsi est signé un des poèmes du *Cancionero*, imprimé vers 1464.

3) Il Baena devait être en effet très laid. Fernand Manuel de Lando parle de sa bouche grande, plus de lèvre au large qu'en parme percée. On n'est pas surpris les mélanges satyriques que lui prodigèrent les contemporains, et qu'il a su se faire pardonner.

petit personnage ». Une autre fois, il versifie des obscénités, afin d'égayer le connétable Álvaro de Luna, et l'épître finit par une demande d'argent. De l'argent, Baena en mendie partout ; aux seigneurs de Castille, à l'infant Don Juan, au roi, parce que *Trimes*, sa muse au poil noir, est morte dans une soufrière. Le tout, avec d'absurdes jeux de mots et des pleurnicheries. « Yl-lana, ma chère sœur (*la terygona*), à la fièvre quarte (*ei quartana*, ou quatrième). Hélas ! hélas ! hélas ! elle ne guérit pas. » L'auteur de pareilles plaintes n'a garde de les oublier dans sa propre anthologie, et conserve pieusement les sollicitations adressées à la générosité royale.

Il est vil sans doute, mais il faut songer à ce qu'était la vie d'un *criado* *ancejo*. L'alijuration ne le mettait pas toujours à l'abri. On ne distinguait guère le baptisé d'avec l'infidèle, lorsque les massacreurs envahissaient les juiveries et les *sejames*. Au temps d'Enrique IV, en 1473, le peuple égorga les juifs convertis et les fils de juifs, à Cordoue¹. Le chevaleresque Aguilas regarda faire. A Jaen, le connétable Miguel Jimen avait protégé les victimes. On l'assassina dans l'église, pendant la messe. Mêmes scènes à Carmona, dans toute l'Andalousie, puis en Castille. « Si vous aviez contemplé le sac de la ville de Carmona, et pas même, seigneur, une *ura*² qui dise : Apaisez-vous ! Si Vostre Altesse l'avait vu, du cœur vous aurait coulé des gouttes de grande pitié », écrivait à l'infant Ferdinand d'Aragon (plus tard Ferdinand V), le poète Anton de Montoro, un Hébreu qui soixante-dix années de catholicisme n'avaient pu réconcilier avec l'Eglise, un maudit, toujours accablé sous la trahison de Judas et le crime de Caïphe³.

L'imbécile Enrique IV, impuissant devant son peuple comme

1) « Partout à la fois, dans les villes et les villages, des soulèvements éclatèrent contre ceux qui désertaient des juifs, hommes dévoués à la cupidité, mécontents par fraude et aux mensonges. » Mariana, *Historia general de España*, lib. XXIII, cap. xix.

2) *Ura* du *saludo*, emblème du bon augure. Montoro veut dire que le *criado* magistrat s'était efforcé à calmer la multitude.

3) De la poésie satirique, cit., par Pidal, au tome I^{er} du *Compendio de Boetio*.

impres de ses femmes, déplore, n'agit pas et nomme un autre complotable.

L'époque de Juan II, prédécesseur d'Enrique IV, avait été relativement moins violente. L'abjuration protégeait encore, à peu près. Mais sous les règnes suivants, aux approches de la Renaissance, le fanatisme ira grandissant. L'horizon blanchira partout sur le monde gothique, et cependant le ciel deviendra plus noir sur l'Espagne qu'il ne l'était au lendemain de Xérès. Les combattants de l'âge héroïque, Alphonse le Batailleur, Ferdinand le Saint, Jayme le Conquérant, Sancho le Brave, au fort de la lutte, n'avaient pas été si durs pour les juifs et les *moujados* (Arabes soumis), que ne le sera Philippe III, au xvi^e siècle, à l'heure où le catholicisme et la royauté victorieuses n'auront plus en face d'elles que des rois hérétiques.

On comprend combien un homme comme Baena devait vivre en perpétuelle angoisse, et chercher, par tous les moyens possibles, à faire étalage d'une orthodoxie rigide. Les égarements de Garcé Ferrans fournissaient une occasion facile. Il n'eut garde de le perdre.

Les quelques renseignements laissés par le compilateur permettent, avec les œuvres du poète, de reconstituer en partie les principaux événements de cette existence. Rien des vides restent encore. Pour tant d'années, une seule date certaine, c'est bien peu !

Garcé Ferrans de Jorona naquit sous le règne de Pedro le Justicier. Une note de Baena dit qu'il était déjà marié l'année de la bataille d'Aljubarrota, gagnée par les Portugais sur Juan I^{er}, c'est-à-dire en 1383¹. Comme il est à peu près impossible qu'il eût alors moins de vingt ans, il serait né vers 1365, probablement bien avant, au plus fort des guerres avec l'Aragon, à l'heure où Du Guesclin allait précipiter les grandes compagnies sur la Castille, et commencer cette lutte terminée par le corps-à-corps fratricide de Montiel, la nuit du 23 mars 1369.

(1) « Cette année dit le Sr. Baena Ferrans, après la bataille d'Aljubarrota, au sujet de son père et mauvais mariage. » *Crónicas*, tome II, p. 225.

Que fit-il pendant les dix années d'Harigue II ? Comment vécut-il ? *Barna resta muet*. Plus tard, le roi Don Juan I^{er} lui accorda sa faveur ou son infinité dont une même scandaleuse le priva. « Cette chanson (*cantiga*) là la dit Garcí Ferrans, se lamentant d'avoir perdu la familiarité du roi et pour le duperie de son mariage. » Peut-être exerçait-il l'office de trouvère ou de chanteur attaché à la personne du souverain, ou était-il simple joueur d'instrument, trompetteur ou cymbalier¹, comme ceux mentionnés par Pedre IV d'Aragon, en ses ordonnances, et qui égayaient les repas de leur musique. Avoir demandé à Juan I^{er} l'autorisation de se marier fortifie cette hypothèse et suppose un emploi quelconque au palais, lieu banal probablement, d'autant plus que le poète n'était pas même gentilhomme.

Le fait est que Garcí Ferrans s'éprit d'une jongleuse, ancienne musulmane, « pensant qu'elle avait grand trésor, et parce qu'elle était belle femme aussi », et qu'il obtint le consentement royal et l'épouse.

Or il n'y avait, dans l'Espagne gothique, femmes aussi méprisées que les jongleuses. Leur profession était réputée abominable, la loi les déclarait toutes infames. Le Code d'Alphonse X interdisait aux jongleuses et filles de jongleuses d'être épouses ou même concubines d'un haut personnage². Le législateur les assimilait aux entremetteuses auxquelles même défense était faite. De plus, la femme du poète avait été musulmane (circonstance aggravante), et conservait sans doute encore le costume arabe, elle d'attirer la foule, quand elle dansait et chantait sur les places où dut avoir lieu leur première entrevue.

Le mariage accompli, le nouvel époux courut aux coffres. Tous étaient vides, pas un maravedi. L'or des khalyfes ? unalque et cliquant. « Mais ensuite, il trouva qu'elle n'avait rien. » (*Barna*.) Devant la pauvreté, le malheureux renouça facilement aux ter-

1) *Contestaciones fechos por la Reque en Pero teta, Rey d'Arago, con Pedro III en Barcelona et Pedro IV en Aragon*. Cans. Gohau, *Cataluña reunida de los sumarios*, etc. Paris, 1841, p. 227.

2) *Código de las siete partidas*, (Lib. 3, lit. 14, parte 3.)

restons blancs qu'il n'avait pas, et s'établit ermite, à Jérusalem, dans le royaume de Juda. La Moeresque suivit.

Qui pour l'âme s'aggrave,
ou se rend plus sûr d'être aimé,
et s'en va le long des chemins de la vie,
à l'aveugle, à l'aveugle, à l'aveugle.

13. Signature of the witness

Hypocrisie, dit Baena. Pourquoi ne pas admettre un héraque d'un vers Dieu, un remède véritable mais fugitif, après une élévation édifiante et l'impossibilité de la continuer? Dans l'ermilage où il vit avec sa femme, l'étrange béat adresse au ciel des prières en vers, caillottes monotones, pauvres de poésie, mais riches de sincérité.

A vous, le grand pardonneur,
je fais promesse, en vérité,
de vous attendre éternellement
tout le temps que je vivrai,
de ne plus jamais aimer,
ni penser en ce sens,
me remémorer la mort
de vous. *Mais, bon Dieu !*

O Bourgeois, vous qui surchargez
le monde de penitenciers,
et qui, après la Pâmoie,
avez laissé les saliers;
Bourgeois, puisque vous passez
par les prisons, arrêtez-les,
je vous dirai votre service;
jusqu'à leur vous pardonneriez.

— Seigneur, pardonne-moi,
ô roi, des fois la plus grande.

1) Les traces de l'original percent à tout moment sous la traduction. Il s'agit d'écarts de l'écrit, d'ins, d'ordres, d'ajouts, de suppressions, etc.

et les deux Colonne,
partiront-elles ce temps ou je mourrai mal ?
car en tout je suis tombé,
en tous les points mortels,
c'est pourquoi je veux que chacun
soubien je me suis repenti.

Le chant à la Vierge, écrit cent fois, il le refait, ni meilleur ni pire, avec les images, les naïvetés, les formules habituelles. Le Christ et sainte Marie ont leurs épithètes consacrées, comme Roland, Garin le Loherain, Siegfried, Arthur, Robin Hood et le Cid. Tout chrétien, frank, italien, espagnol ou german, dira les mêmes choses. La seule différence, un peu plus de talent chez l'un, un peu moins chez l'autre. Chacun travaille d'après un type unique, sans chercher à lui donner une empreinte personnelle.

Vierge, tout d'acier,
toujours je t'ai servie,
sainte et digne chose,
supplie Dieu pour moi.

Tu es, sans doute sœur,
très parfaite et sainte ;
ton humilité
n'a pareille au monde.
C'est à ta louange
que l'Eglise chante ;
mon cœur se lève
en te bénoissant.

Tu es sainte, Sœur,
sans nulle corruption ;
tu es sainte maintenant,
là où les saints reviennent.
Vierge, il l'adore,
de mon cœur ;
avec dévotion grande
il obéit à toi.

Par moment, le frisson du jugement dernier le saisit. Il se ré-
pète alors : il reprend l'idée, une seule, et la retourne, ressassant

de pauvres pensées, pas variées, toujours les mêmes, comme une obsession. Nulle image créée, aucune qui n'ait servi à bien d'autres. Et cependant, tout cela vient du cœur, c'est le cri d'une âme. Il veut, au dedans de lui, saigner les poches, inguérissables. L'ascète vit avec la Moresque, lornique, et puis pleure, demande pardon au ciel, recommence et se lamente encore. La chair ne veut pas mourir. Il se roule, avec après délices, sur les épines du remords. L'archiprêtre de Hita, Juan Ruiz, n'avait pas semblables scrupules; il avoue ses faiblesses avec la meilleure grâce du monde. « Et moi, comme je suis homme ainsi que tout autre pécheur, parfois j'en ai grand amour pour les femmes¹. »

Rasna ne comprend rien, lui qui parle d'hypocrisie, à la virante et sincère réalité. Il écrit : « Cette chanson fit le dit Garci Fortane, seigneur être très dévot envers Dieu. » Et la voici, la chanson, fruste et sans rhétorique.

Vous, mon Dieu et mon Seigneur,
vous savez ma faiblesse
au jour d'aujourd'hui
où vous nous jugez.
Seigneur, ayez ma défense,
pourque prout je m'ai,
aimer vous, le très bon
et très bon Créateur.

Créateur, vous qui créez
le monde entier, la chair est née,
Seigneur, ayez mon appui,
pourque pécheur vous m'avez formé;
car jamais vous n'avez oublié
qui toujours à vous êtes;
en telle il ne peut point
qui fit ce que vous avez ordonné.

Je suis votre malheureux,
vous, ayez ma défense,
car, Seigneur, je me suis bien
grand pécheur eue.

1) Sanchez, *Poesías castellanas anteriores al siglo xv* (Paris, 1942, p. 422).

Que je ne sois abandonné,
Sageur, de votre grandeur,
ou just d'obscurité ?
ou par vous je serai jugé.

Haut et formidable Seigneur,
joyeux de toute misère,
ou vérité,
puissant il a en soi pour d'autre,
Seul je suis, grandement ennuyé ;
Seigneur, par la votre merci,
ayez de moi pitié,
puisque vous êtes pitoyable.

« Le jour d'obscurité », l'ermite y songe sans cesse. Le sublime motif, il ne le développe pas ainsi que Berceo, « Jour d'obscurité », cela suffit. Ce mot ne renferme-t-il pas tous les épouvantelements de corps et de l'âme ? Quand il chante la puissance de Dieu, c'est avec des communications héliques, un sélio des Psaumes, très affaibli :

Il est auteur de toutes choses ;
il peignit les cieux d'or,
qui sont une muraille de ses doctes,
il est nommé le Créateur.

Il servait son message,
comme un épouvantable lion,
si pour lui l'un des impies
glorieux en un temps des (de).
Il accomplit tout son désir
et toute justice assurée ;
il doit dire, sans plus tarder,
l'histoire de tous.

Jusqu'ici, la vie de l'ermite est celle d'un libertin timide, avec accès de remords et crises mystiques. Mais voilà qu'un beau jour, « mettant en œuvre sa vilaine et malencontreuse idée, il ennuia sa femme, disant aller en pèlerinage à Jérusalem, et, montant en une nef, arriva à Malaga, il y demeura avec elle ». Le désir de voir le Saint-Sépulchre devait venir à cette conscience troublée, et la

1) C'est-à-dire que Dieu survit à tous les hommes, après le jugement final.

bonne foi du pauvre homme paraît indiscutable, au départ du moins, en dépit de Bassa, suivant lequel l'intention de rester chez les Mores était un projet arrêté depuis longtemps. Il l'insinue suffisamment par ces mots : « Cette chanson fit le dit Garcî Ferrans, étant en son ermitage, proche de Jarcna, avec sa femme, contemplant Dieu et son grand pouvoir, mais, sans cette apparition, il avait autre mauvaisié au cœur. » Malheureusement le navire qui le portait aux Lieux-saints fit relâche à Malaga, en terre sarrazine. Était-ce pour de la mer? le voyage semblait-il bien long, bien périlleux aussi, le zèle s'était-il refroidi? Le fait est que le raisseau repartit sans lui, et que le pèlerinage au Saint-Sépulcre fut brusquement dans la mosquée du Prophète.

De Malaga, le pèlerin fut, avec sa femme et ses fils¹, jusqu'à Grenade, émerveillé par la civilisation musulmane, plus riante et plus douce encore au sortir de la cité espagnole, rigide et murée. En effet, l'heure était bien choisie. Quand Garcî Ferrans vint résider à Grenade, le monde hispano-arabe, splendide et moribond, s'endormait dans le luxe et les arts, enervé de parfums, pourri de guerres civiles. Presque tous ses rois sont tués ou renversés : la plupart n'ont de grand que la houpoufure de leurs épitaphes. La frontière se rétrécissait autour de la capitale, L'Espagne en marche allait, inexorable.

Le chrétien, plongé dans cette atmosphère alonguisante, y perdit bientôt le peu d'énergie morale qui lui restait ; pareil aux Lotophages homériques, il oublia le retour, la patrie, jusqu'à Dieu. Il oublia tout, et devint mahomédan.

D'autres, bien peu, brisés par l'esclavage, avaient abjuré devant la mort, mais lui se convertit de plein gré, peut-être tout simplement pour rester à Grenade ou plaire à la jungleuse, retournée sans doute à l'ancienne foi dès qu'elle fut hors des pays chrétiens. La beauté du Koran, l'aride majesté de l'Islam n'étaient point faites pour le toucher. L'arabe, il n'en savait rien; quelques mots, appris sur l'oreiller conjugal, à l'ermitage de

¹ Bassa nous donne ici, pour la première et unique fois, les enfants de Garcî Ferrans.

Jerena, aux heures des lâchetés coupables, entre deux prières et deux embrassements.

Il était possible pourtant de vivre chez les Maures sans être obligé d'adopter leur religion. Aux époques antérieures, des chevaliers espagnols avaient trouvé un asile auprès des souverains arabes, combattu pour eux les Berbers d'Afrique ou les walla rebelles, tout en continuant d'adorer leur Dieu. Garman le Herro fut, dans sa jeunesse, au service d'un roi de Fez ; Ruy Diaz Campeador, le grand Castillan, guerroya pour un émir de Saragoisse et vainquit un comte de Barcelonne. Au royaume de Grenade, les chrétiens ou juifs, étaient tolérés ; on n'exigeait d'eux qu'un tribut, assez lourd, semble-t-il, puisqu'il suffit seul, en l'année 1396, à la construction des bains magnifiques élevés par Abou-Abdallah Mohammed.

La tolérance produite en Castille par l'impudente abjuration de Garci Petrus, les intimes de Barna la prouvent assez. « Il se fit Maure, il renia la foi de Jésus-Christ, et dit d'elle beaucoup de mal. » Ainsi parle l'ancien Juif. Probablement des propos poénisés ou violents, des bravades dans le genre de celles que les Anglais d'Elisabeth reprochaient à Christopher Marlowe, cet autre habibna, mort dans l'impénitence finale.

Les malédictions ne manquent pas contre l'apostat Villanarino l'attaqué, quoiqu'une vie légère l'autorisât peu à se montrer rigide : il évoque l'expiation future, toutes les hontes et toutes les douleurs. « Ami Garcia, il n'est homme qui t'épouvante... Depuis que tu rends Jésus, notre Sauveur, pour adorer le faux prophète, lignage d'Agar, qu'on nomme Mahomad, vil trompeur, ce que tu as gagné, je le sais bien : tu gagnes plus de larcin que tu n'avais coutume d'en porter, tu gagnes des maris que tu n'avais eus, tu gagnes l'amitié du plus grand des démons (Mohammad ?). Changeant comme tu es, tu peux bien te nommer traître, puisque tu n'es pour du Christ ni homme des gens, misérable. Qu'y as-tu gagné ? Malchance et pauprerie ; tu gagnes la laideur,

(1) Allusion à la sodomie, tellement possible d'ailleurs. Cette accusation était fréquente, à l'adresse des hérétiques et des ennemis de l'Eglise.

l'autre tristesse, tu gagnes d'être à jamais malheureux. De ce que tu gagnes, rejoins-tu, mais satisfait : tu gagnes la misère (ou la honte) de nuit et de jour, tu gagnes la colère de saints Marie, etc. »

En effet, à partir de la conversion, Garci Ferrans route de chute en chute. Les menaces de Villacandino s'accomplissent. Il trompe la jongleuse turesque et séduit sa belle-sœur. Résolvant en quelques mots cette aventure, Racina dit séchement : « Etant à Grenade, il s'échamoua d'une sœur de sa femme, l'obséda tant qu'il l'eut et en jouit » Puis, la faute commise, les lamentations reprennent, comme toujours. Une envie de mourir lui vient, il en profite pour mettre son désespoir en vers, et ne meurt pas, naturellement.

De cette époque doit dater la *cançiga* sur la mort d'un certain Fernán Rodríguez, tué à Ségovie. Pourquoi ? Comment ? Nul ne le dira. L'homme a tant tué ! Rodríguez est sensé prendre la parole lui-même et dire adieu à la vie ; il supplie Dieu de pardonner à l'âme ; quant au corps, il n'y fait songer.

Dieu qui soustra toute vieillesse
voudra de moi venir mortel ;
puisque le corps se va perdant,
que de moi dise-t-il au partit.
Puisque rien de mort, écrit-il, donne la
saine Dieu, que je tiens pour bon,
tant le corps est mortel.

On sent l'effacement du vaincu, las de lutter ; tristesse, dégoût de la vie et de soi-même, car ici le poète parle pour lui au nom de l'inconnu Rodríguez : ce sont ses sentiments qu'il exprime.

À quoi s'ajoute une honte qu'il doit garder secrète : le nouveau musulman ne croit qu'en Mahammed, le Koran est sa loi. Les préjugés du temps contre l'Islam, il les a conservés presque tous. Le Prophète reste encore Mahom, un diable dont on révèle à la Mesquita l'idole en ar-masch¹. Encore est-il sans pouvoir : il n'a pu duc-

1) Enfant les chrétiens, les autres dieux musulmans étaient Apollin, Fahtar, Jorin, le poudr, Terragan. Shakespeare lui-même allusion à Terragan devenu

ner la richesse à qui renia la vérité pour lui. Cette ignorance lui sourit; elle est grande pourtant, elle est même sainte!

Si les héros de Coyadonga avaient trouvé dans le Koran ce que nous y lisons aujourd'hui, ils n'auraient jamais frappé si rudement.

Et voilà, n'y pouvant plus tenir, Garcî Ferrans partit de Grenade, secrètement sans doute, en fugitif, avec sa femme et ses enfants, et reprit le chemin de la Castille; plus heureux encore qu'en départ. Il était resté treize ans parmi les infidèles¹. La-

Une des types du manuscrit (*Manuscript*, tome III, folio 6). Un trouvère français décrit ainsi l'image de Mahom :

« Fais moi Mahommes devint tant apotier.
Et cil li resquesistant : « Si com est ammandier »,
Devint un, volentes le fruct ammandier.
Li volens fut tant gros et portans et mure;
De plus fin or d'Arabie fut forgiez et fondez.
Cesuns dains en gaudis fut bien amandies,
Ainsi il fut li beste comme enage amandies.

(*Florent, édition Guizot et Michaux*, p. 23.)

Le Prophète paraît peut avoir été dépeint par les poètes. Ainsi dit Florent,
« Sa Florent » (p. 13) :

Ce lui ne Mahommes ne peut pas li deul.
Bien a pas li, car que trais l'ont amandier.

Dans le *Romançon*, le roi Marsus, nommé par un scribe « Mars », répond à Benmaran : « Je te tiens, Mahom, et tout ce que pour lui je te. Je t'ai fait faire un corps d'argent, avec poids et mesure d'or; je te te construis une maison à la Meque où tu es adoré; et, pour l'honneur d'avantage, Mahom, je te te faire une table d'or. »

Par contre, la *Chronique de Turgis* donne de l'islam une idée beaucoup plus raisonnable.

Le Sarrasin *Fornagor* répond à Roland :

« Nos croient que li créatures del ciel et de la terre est une Dex, ne li pœl ne li ne pœl; et nous ne se fait de plus engendrier, nous n'engendres li nous et por c'est li une Dex et ne por en tant personnes. » (*Édition Friedl. Wolf*, p. 12.)

Voit aussi l'admirable chapitre : *Comment Charles et Agolant se parturent de la loi* (p. 13 et suivantes).

Le *Commentaire de Boèce*, tome II, p. 264. Ce retour est tout dans Boèce II, mais il est impossible d'en fixer la date.

inimitable retour ! Il fallut aigreur de nouveau, recevoir un second baptême, et mourir enfin, trépassé et méprisé, dans quelque coin de l'Espagne chrétienne. On n'en sait pas plus. Sur les dernières années et sur la mort, Baena se tait.

Cependant, il pouvait espérer encore en celui qu'il nommait le « grand pardonneur », Garci Ferrans, chez les Mornis, l'avait centé, mais des lettres seulement. Si, comme Tannhäuser, il était entré dans la grotte bleue où Dona Vénus étale sa nudité païenne, les bras ouverts pour donner la chrétienté, le chantant espagnol, plus heureux que le minnesinger gibelin, en était ressorti le cœur tout déchiré d'épines. Il pouvait espérer encore, lui qui répétait aux heures de remords et de foi :

O soleil ! toi couronné,
que les ténèbres te pardonnent !

LUCIEN DUBREUIL.

FRAGMENTS D'ÉVANGILE ET D'APOCALYPSES

DÉCOUVERTS EN ÉGYPTÉ

En Égypte, le passé n'est pas mort : il dort à quelques pieds sous terre, dans ce sol qui conserve tout ce qu'on lui enfouit. Les fouilles exécutées par la Mission archéologique française au Caire ont déjà apporté au monde bien des révélations inestimables. En 1886-87 les tombeaux d'Akhmetta livraient aux chercheurs trois documents qui touchent d'assez près aux origines du christianisme. Ils viennent d'être publiés dans les *Mémoires de la Mission*¹ par M. Bouriant.

C'est d'abord un long fragment grec du livre d'Hénoch. On ne connaissait jusqu'ici que par une version éthiopienne et quelques citations des Pères cette apocalypse jadis si célèbre, que Tertullien et bien d'autres autour de lui croyaient échappée par miracle au déluge : nous pouvons maintenant en lire la cinquième partie environ dans la langue même où l'ont connue la plupart des chrétiens. Pour marquer l'importance du document, il suffit de dire que c'est là qu'apparaissent pour la première fois les idées, qui ont eu dans le monde juif et chrétien une si prodigieuse fortune, de la gloire avec ses tourments, du temple céleste avec ses parvis mystérieux, de l'arbre de vie destiné aux élus, du séjour où les âmes attendent le Jugement : dans le livre d'Hénoch on voit en quelque sorte se former cet amalgame des notions d'immortalité et de résurrection, qui est à la base de tant de conceptions religieuses des premiers siècles, dans l'Église comme dans la Synagogue.

Il est précieux pour pouvoir faire ces études dans le détail de

¹ *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, tome IX, fascicule premier, p. 33 et suiv.

posséder le texte grec. Le fragment, malheureusement, s'arrête avant les développements si énigmatiques sur le Messie Fils de l'Homme, élu de Dieu avant que le monde fût fait, juge des hommes et des anges. Il ne contient pas non plus la grande vision qui permettrait peut-être de déterminer l'âge du livre. Tel qu'il est, il a une importance unique : il permet de contrôler le seul texte connu jusqu'ici et donne même, — nous avons essayé de le montrer dans une étude plus étendue que nous avons consacrée à cette découverte, — de précieuses indications sur l'origine de l'ouvrage.

Le second fragment est un récit de la Passion, de la mort et de la résurrection de Jésus. De la dernière phrase, il ressort que ce fragment d'évangile prétendait être de Simon Pierre, l'un des douze disciples du Seigneur. Nul doute que ce ne soit un débris de l'antique « évangile selon Pierre », que Sérapion, évêque d'Antioche (vers 190-209), interdisait de lire dans l'église de Bésous, parce qu'il le trouvait trop conforme à la doctrine des Docètes; du moins, un examen attentif de notre fragment, d'une part, et des termes du témoignage de Sérapion, de l'autre, m'a-t-il convaincu de l'identité des deux documents. Je crois même que l'on peut remonter plus haut encore l'histoire de notre évangile. Justin (150), qui cite quelque part des « souvenirs de Pierre », c'est-à-dire un évangile de Pierre, se rencontre sur des points très caractéristiques avec notre fragment. On le voit, c'est à une période où les évangiles canoniques ne s'étaient pas encore définitivement imposés qu'il faudrait placer la composition de notre écrit. Et la singulière liberté avec laquelle il cite ceux d'entre eux qu'il a certainement connus (Marc et Matthieu) parle en faveur de cette conjecture.

Le troisième fragment, un court débris d'apocalypses, est beaucoup plus aisé à identifier. Clément d'Alexandrie (*Eclog. proph.*, § 51) en cite un passage très caractéristique qu'il introduit par ces mots : *Pierre dit dans l'Apocalypse*. Notre fragment appartenait donc à l'Apocalypse de Pierre, ouvrage qui paraît avoir joui dans les premiers siècles d'un succès considérable. Clément d'Alexandrie n'a pas été seul à en affirmer l'authenticité; l'auteur du fragment de Muratori le range parmi les livres admis par l'Eglise de

Rome. Et longtemps encore après qu'il eût été déclaré apocryphe, du temps de Sarrasin, on le lisait une fois l'an dans les Eglises de Palestine; certains catalogues orientaux le nomment parmi les livres canoniques (*Codex Claromontanus*, ix^e ou x^e siècle); au ix^e siècle même, on le trouve (dans la stichométrie de Nicéphore, vers 850) placé dans la classe intermédiaire des antilegumènes.

Nous avons un moyen plus direct de constater la grande action que l'Apocalypse de Pierre a exercée sur les esprits. Outre les débris d'un discours eschatologique du Seigneur et une description du séjour des justes, notre fragment contient une peinture vivante des effroyables tortures réservées aux diverses classes de pécheurs. Ce sombre tableau a désormais haïté l'imagination chrétienne : son influence est sensible non seulement à travers la littérature populaire des premiers siècles (Apocalypse de Paul, d'Édras, Actes de Thomas, etc...), mais au plein moyen âge, par le poème de Dante; par d'autres voies, la vieille Apocalypse agit encore sur notre propre temps.

Cet rapide aperçu a, peut-être, donné une idée de l'importance des textes récemment découverts. Il ne nous reste qu'à dire à faire : c'est que la Mission française au Caire nous apporte souvent encore des trésors archéologiques de cette valeur.

ALBERT LOTS¹.

1) M. Adolphe Lods présentait les premiers jours de l'année 1893 deux thèses présentées à la Faculté de théologie protestante de Paris pour obtenir le grade de licencié en théologie, dans lesquelles il montrait à une étude approfondie les fragments récemment découverts : *Le livre d'Hénoch, fragments grecs découverts à Akhmim (Haute-Egypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, arabe et copte* (Paris, Lefevre), — et *Fragment grecs de Pétrus et d'Apocalypse Petri quæ supersunt ad fidem codicis in Aegypto reperti, cum variis editionibus latinis, versionibus et observationibus criticis* (Ad. Lods (Paris, Lefevre)).

[Suite de la Réflexion.]

REVUE DES LIVRES

Ce. LÉVY-SOLÉ — L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines. — 1 vol. de viii-607 pages (Blaiswold, Paris, 1902)

L'auteur part du principe que les grandes religions sont simplement l'égatementement des peuples : il interroge donc les croyances de toutes les races humaines afin de dégager de cette race humaine les deux qui ont patiemment régi le développement des religions. Nous sommes de ceux qui croyons parfaitement légitime cette application de la méthode comparative et nous n'avons rien à la défendre ici. Mais encore, pour qu'une telle tentative puisse aboutir à des conclusions utiles, il est indispensable qu'elle se poursuive strictement dans les limites de la neutralité scientifique. Or, nous regrettons de devoir le constater, cet ouvrage est manifestement un exposé historique qu'un acte d'acception dirigé contre toutes les manifestations de l'idée religieuse. L'auteur se veut voir que les diverses origines des religions et, pour qu'on n'en ignore, chaque fois qu'il a obtenu de décrire les conceptions religieuses d'une race, il ajoute un paragraphe pour démontrer que cette race serait été beaucoup moins participée, si elle avait été dépourvue de ses croyances. On dirait qu'il en est encore à l'école dont les certains orthodoxes jadis ont se départir et qui leur faisait voir dans toutes les « fausses » religions quelques traces d'absolutisme et de hantement mystérieux, parvenue, « déshonneur ». L'auteur ne se laisse pas même le genre, dans sa manifestation radicale de sentiment religieux, de relever l'assertion si bien connue en lumière par Herbert Spencer que la religion, à ses premiers débuts, a conduit à l'évolution sociale le triple chemin d'écarter empêcher l'éparpillement des familles en développant l'esprit de subordination, d'avoir établi un lien entre les générations successives, enfin d'avoir habillé l'homme à sacrifier une jouissance directe et immédiate en vue d'un bien indéfini et éloigné.

Que dirons-nous maintenant que l'auteur porte sur les religions supérieures ? C'est lui surtout que se manifestent ses préconceptions d'apologues. — À rebours, il en veut surtout, mais en sans dire, aux religions séculières. Comme les religions orthodoxes de l'ancien Israël, il professe, sur la valeur morale de la Bible

l'avis de « liban » : évidemment c'est pour des raisons que cette valeur est aussi universelle négative. Son chapitre « La Morale biblique » serait mieux intitulé : L'immoralité de la Bible. Pour mieux démontrer que « chacun de ses commandements nous une fois nous qu'il est l'expression d'un plus ou moins inférieur », il interroge la Tel-

ment; mais, par contre, il ne dira, en parlant des propriétés si de leur enseignement, Aussi ne lui sera-t-il pas difficile l'accès à la conclusion que « dans toutes les religions antiques, le progrès moral est aussi acheminé que le progrès intellectuel... toutes ont été aussi libéralisées que libérées. » — Cependant, quelques deux cents pages plus loin il s'agit, dans sa critique de christianisme, de redresser à l'édifice toute originalité. Alors seulement il se rappellera la maxime des propriétés : « Les préceptes du christianisme sont simplement un écho des devoirs bibliques et surtout des prophètes »!

M. Letournoux connaît à fond les mots sauvages; il se montre une fois de plus dans son ouvrage fier, bien qu'on puisse lui reprocher de n'y avoir pas suffisamment renouvelé, par des emprunts aux voyageurs les plus récents (particulièrement en ce qui concerne les indigènes de l'Afrique et des deux Amériques), le fond d'informations sur lequel les données ethnographiques tirées depuis une vingtaine d'années. J'ajouterais que, par ce dernier, on peut se borner à la qu'on étudie et même aux définitions qu'il en fait relativement à l'habilitation des croyances primitives. Tout ne plus suffit-il à faire quelques réserves sur ses classifications générales, par exemple au sujet de sa distinction entre l'animisme fœtusque et l'animisme spirituel, qui, nous voit, sont une seule et même chose.

Mais il s'en faut qu'on puisse lui adresser les mêmes reproches dans son exposé des manifestations religieuses chez les peuples plus avancés, si nous lui laissons, en commençant, qu'il ne se propose pas de faire une histoire complète des religions, mais simplement de mettre en relief les points principaux de la commune évolution religieuse. Cette réserve ne le dispense point d'être exact au moins de nous présenter l'état réel de la science dans l'exposé des faits ou des opinions qu'il est amené à citer. Qu'il s'abstienne de citer les deux volumes de M. Albert Réville sur *Les Religions des peuples non chrétiens*, l'auteur peut s'expliquer par le désir d'éviter tout ce qui rappelle un point de vue différent du sien. Mais qui pourra d'un auteur qui, dans cet ouvrage écrit de rédaction, a consacré près de deux pages à énumérer les religions de l'Inde et qui se cite si Max Müller, si même parmi ses compatriotes, Bergaigne, Barth, Séguier, en revanche il invoque l'origine du culte de Dupuis et la Science des religions d'Eugène Burnouf. — De même, il cite fréquemment l'excellent *Manuel* de M. Tiele, mais il ne paraît pas connaître l'ouvrage du même auteur, traduit en français par M. Collas, sur l'histoire comparée des religions sémitiques. Champollion et M. Maspero ont écrit beaucoup en ce qui concerne la religion de l'Égypte; d'autre part, M. Darmesteter n'est pas même cité à propos de la religion iranienne. — Faut-il s'étonner, dans ces conditions, de l'entendre présenter comme des faits acquis : que le bouddhisme a vupe le brahmanisme (p. 244); — que les Jains de l'Inde représentent les bouddhistes primitifs ou de même intrinsèques (p. 253); que le panthéisme grec-romain trouve ses racines de l'Inde (p. 295), etc. — Il nous semble que nous avons déjà lu tout cela dans les ouvrages de Jacquot.

Mais remarquons ce qui concerne l'histoire interne des doctrines religieuses, du moins dans leurs formes supérieures. M. Labouret ne paraît pas bien se rejeter le monothéisme. Mais encore ne faut-il pas nous laisser croire qu'il ignore ce qui concerne celui-ci, lorsque, après avoir minutieusement, et pratiquement, analysé à l'égard d'une certaine période, dans l'histoire populaire, avec l'introduction d'autres éléments, intermédiaires ou intermédiaires, il ajoute : « On avait le droit de se demander ce que le monothéisme avait apporté au polythéisme, puisque le Dieu unique ne paraît pas d'une autre source que les deux autres. » C'est là évidemment reconnaître le monothéisme avec la monothéisme. C'est est rendre justice à la haute efficacité des faits post-catholiques et des chrétiens, et même aux croyances développées des religions Égyptiennes, des Grecs et des Hébreux. — Commençons à nous le polythéisme, — qui a apporté au polythéisme que le monothéisme, — quand il en fait la distinction : que l'élément matériel lui donne d'un autre esprit ? Ce développement même est celui du dualisme et il n'y a de véritable polythéisme que ce, d'ailleurs, sans éprouver de doute, un premier l'existence d'une autre supériorité ou de tout autre supériorité.

On nous reprochera peut-être même pour un ouvrage qui se recommande l'un groupe plus et qui applique une méthode scientifique. Mais c'est précisément parce que nous voyons à la valeur de ce principe et de cette méthode, nous ne pouvons pas nous empêcher d'être très intéressés dans l'histoire des religions, que nous regrettons de ne voir aucunement par leur comparaison avec des arguments humains et des doctrines humaines.

Les réserves faites, nous reconnaissons volontiers que l'ouvrage mérite d'être lu et peut être consulté avec fruit, pour les nombreux enseignements qu'il apporte dans ses divers chapitres et pour les explications qu'il en donne si claires, et aussi, comme toutes les œuvres de l'auteur, des parties intéressantes et originales, telle que le chapitre où il décrit « l'humanité humaine » ou particulièrement chez les « peuples » qui se soumettent à elle. L'auteur y a réuni de nombreuses citations, comparaisons utiles à l'œuvre même, qu'il appelle « le plus intéressant de nos peuples modernes », à mesure de sa connaissance croissante à propos dans les phénomènes naturels les plus récents, les passions et même les raisonnements de l'homme. Enfin du langage est bien allé jusqu'à supposer un double esprit de l'œuvre.

Mais n'est-ce rien de lui qui s'élève et qui dure ?

On s'en veut une esprit d'autres moments ?

M. Labouret connaît bien, dans la plupart des cas, les points les plus importants de son sujet et il les fait en des expressions métaphoriques. Cependant, il ne s'arrête pas avec beaucoup de clarté, et se fait même qu'il les applique pour nous faire, pour nous toucher ou simplement pour répondre à

leur inspiration; pourquoi assez tard que l'existence est encore bâtie dans leur esprit et dans le monde.»

GOMER D'ARVILLE.

À LIRE. — *La Religion*. — Paris, Hachette (Bibliothèque des sciences contemporaines), in-12, xv-386, 1882.

Le caractère du livre que vient de publier M. A. Lefèvre est double : c'est à la fois un manuel de mythologie comparée et un ouvrage de polémique. M. A. Lefèvre a voulu d'une part esquisser un tableau d'ensemble du monde des croyances et des pratiques religieuses que nous ont fait connaître les textes anciens et les récits des voyageurs et il a, au même temps profité de l'occasion qui s'offrait à lui, pour présenter une démonstration en bonne forme de cette proposition qu'il tient pour indiscutable, que toute religion, quelle qu'elle soit, est un ensemble d'illusions poétiques et le plus souvent dangereuses pour la santé morale de l'espèce humaine. Il a pris soin, au reste, d'offrir lui-même ses lectures que ce n'est pas un livre de pure érudition ni même de simple vulgarisation scientifique qu'il avait voulu composer : « À toutes les mythologies, à toutes les religions, nous empruntons une ou deux pages de, exemples de raisonnements et nous nous accoutons de neutralité dans la bataille suprême entre la foi et l'incrédulité, entre l'ignorance et la science¹. » C'est donc à un certain point de vue une sorte de traité d'apologétique qui se lit : il est destiné tout autant à faire l'éducation religieuse des âmes et à les priver de la superstition et de l'erreur qu'à replacer dans les milieux historiques où ils se sont développés ces enseignements de rites, d'interdictions et d'abstentions, de croyances, de mythes, de symboles et de dogmes, qui constituent les diverses religions ; mais ce fait il peut être surpris que les citations, les conseils soient insérés et si à dans cet ouvrage; c'est en réalité pour les fidèles de la religion de la science un véritable livre d'édification.

Le caractère strictement positif et historique de cette œuvre nous interdit de discuter les thèses philosophiques que pose M. Lefèvre, mais nous devons signaler un aspect particulier du livre qu'il a publié, parce que les intentions qui l'animèrent ont nécessairement influé sur la manière dont il a conçu et composé ce manuel de mythologie. Tout d'abord il s'est allégé de l'appareil de références qu'on est accoutumé à retrouver dans les livres de cette espèce, car c'était sans que rapports M. Lefèvre, c'est à peine s'il en fait un dont il indique la provenance, et même lorsque cette provenance est indiquée, c'est d'une manière générale et un peu vague; c'est à peine si dans tout le volume il y a une dizaine de références précises où soient mentionnés le nom de l'auteur, le titre de l'ouvrage, le numéro du paragraphe ou de la page. Certes, M. Lefèvre n'est point en em-

1) *La Religion*, p. xii.

l'œuvre d'indiquer ses sources, et il est fort probable qu'il a composé son livre d'entant des renseignements les plus précis et les plus exacts, mais comme ce qu'il voulait dire, « bien au dire à l'usage du grand public et non point un véritable manuel, un *Handbuch* à l'usage des étudiants, il a dû se borner à en indiquer tout au plus le langage de traditions et de références, qui aurait pu les éclaircir et leur donner la volonté d'avoir affaire à un poléiste.

C'est ainsi que dans la préoccupation de la catégorie de lecteurs à laquelle il voulait s'adresser spécialement qui a déterminé en partie M. Lefèvre à adopter pour son livre le plan très simple et en apparence très clair auquel il s'est arrêté, il semble qu'il ait voulu donner un catalogue systématique des superstitions ou, en d'autres termes de l'humanité, se soit égaré les divers peuples du monde. On pourrait même que son but dernier, était de démontrer qu'il n'est pas un objet dans la nature, pas une idée dans l'esprit humain, que l'explication véritable des choses primitives n'ait transformées en Dieu. Voici la table des matières du livre : I. Kosmogonie. II. Phytogénie. III. Lithogénie. IV. Hydriogénie. V. Pyrogénie. VI. La cause de la génération. VII. L'œcoumène. VIII. Les lieux de l'œcoumène. IX. Astronomie. X. Les lieux et les mythes cosmogoniques. XI. Les concepts divins. XII. La cosmogonie. M. Lefèvre a souvent traité les uns des autres les cultes qui, à vrai dire, ne sont que des aspects divers, des formes différentes d'un même ensemble de pratiques et de croyances. Il n'y a aucune raison dans un livre, qui n'est pas un répertoire de connaissances, mais qui, tout au contraire, veut être un traité systématique de mythologie, de traiter en des chapitres distincts des cultes directs des hommes, des plantes, des pierres et des eaux, qui appartiennent tous à une même règle de conceptions religieuses. Mais, on se rendrait à l'évidence de distinguer de cette façon les cultes ancestraux ; il fallait se tenir plus exactement aussi de cultes directs de l'homme le culte de l'esprit qui habite l'arbre et qui bientôt s'en détache pour devenir un dieu, esprit ascendant de la forêt. Il eût été nécessaire de ne pas placer au même plan que les autres formes de cultes, le culte des morts et des ancêtres, qui tient à lui seul autant de place que tous les cultes antérieurs et qui se distingue par des caractères si tranchés de toutes les autres formes religieuses. Il ne semble pas qu'il y eût aucun raison valable d'insister de l'histoire des lieux de l'air le culte de ciel, de séparer ces cultes ancestraux et des cultes solaires l'adoration du dieu qui se rattache à ces deux cycles distincts de croyances et de pratiques ; on s'attendait au reste à voir faire au lieu une part plus large dans la paragraphes qui traite du soleil ; le feu saint, le feu du monde, devient souvent lui-même un dieu comme les paroles qui peignent le soleil, les prières, les formules. Puis il semble étrange de séparer de toutes les croyances qui leur servent de fondements les pratiques et les rites et de les étudier séparément et en succession. On pourrait représenter aussi à M. Lefèvre d'aurait pas trop combiné sans institutions religieuses, strictement appartenant entre elles, mais distinctes cependant, la cosmogonie et la cosmologie, d'avoir un ou une seule série

de pratiques florissantes, rituels et la formule magique, qui restent, malgré leurs perpétuels contacts, deux formes de culte tellement séparées et qui appartiennent à des mentalités différentes, bien que mêlées sans cesse, de conceptions et d'observances.

Mais, à vrai dire, ce que voulait surtout faire M. Lefèvre, c'était mettre en évidence la suprématie dans les religions historiques de croyances et de pratiques antiques, et pour ce but définir le plus qu'il a pu ce qui était sans doute l'un des problèmes que l'on ait pu aborder. M. Lefèvre a tantôt eu l'esprit de démontrer l'unité réelle de la religion, l'identité de toutes les conceptions religieuses sous les formes diverses qu'elles ont revêtues au cours de l'évolution; cette thèse, tentant, si l'on acquiesce, avec cette méthode platonicienne et la grâce, en style néogrec et sobre, qui séduisent tout d'abord et qui font le ressort pour M. Lefèvre est poète. Peut-être la démonstration ne satisfait-elle pas tous les esprits; entre les religions de l'Océanie, de l'Amérique ou de l'Afrique, et les grandes religions historiques comme le bouddhisme, le christianisme ou le judaïsme, il y a sans doute de profondes ressemblances, mais des différences aussi. Bien des choses ont survécu, mais d'autres ont péri, auxquelles il sera peut-être difficile de trouver d'exacte parallèle. Les coutumes et les institutions religieuses ont évolué comme les institutions politiques et sociales, plus lentement peut-être, mais aussi nécessairement; les transformations et même ailleurs sont produites et, peut-être, en bonne méthode, faudrait-il leur assigner des différences tout autant que des analogies.

L. MONTAUDO.

E. LEONARDO. — *L'Inde avant le Buddha. La Vie du Buddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine*. — Paris, Georges Carré, 1892; 2 vol. in-42 de 325 et 328 p.

M. Leonardo, qui a résidé six ans dans l'Inde, et qui a déjà publié diverses études sur ce pays, entre autres, un volume relatif à la plus importante des littératures du sud de la péninsule, — la littérature tamoule — a entrepris de rassembler et de condenser les résultats des travaux dont l'Inde, son histoire et sa littérature ont été l'objet depuis que les Européens en ont pris possession, spécialement en ce qui concerne la race dominante de la péninsule, la race aryenne. Les deux volumes par lesquels il débute témoignent de lectures étendues; on voit qu'il n'a négligé aucune source d'information. Il a de plus l'avantage de pouvoir qu'il s'est efforcé de contribuer au même compte ses lectures par le service de ce qu'il a vu. Des faits et données, on s'aperçoit que l'on a affaire à une œuvre de vulgarisation, non à des monographies savantes, personnelles, et à une vulgarisation qui est surtout de caractère ou même de tradition locale.

Nous nous bornons donc à une analyse sommaire de ces deux volumes en soulignant seulement quelques fragments de l'auteur qui nous paraissent le plus remarquables. Un troisième volume intitulé *L'Inde après le Bouddhisme* vient de paraître. Il fait suite aux deux volumes dont nous nous occupons ici. Nous n'en avons eu connaissance qu'en relevant les épreuves de ce compte rendu ; mais ce qui nous avertis des deux premiers suffit à constater la méthode de M. Lamotte appliquée dans la traduction comme dans les précédents.

1. *L'Inde avant le Bouddhisme.*

Dans la première de ces volumes, l'auteur parle quelquefois de l'Inde pendant et après le Bouddhisme, mais sans lui ; il parle aussi des Aryens avant leur entrée dans l'Inde et hors de l'Inde. Dans les Aryens, il y a deux conceptions du Fluvie. Il distingue deux types originaux : l'un, plus important, caractérisé par la couleur brune et la couleur brune, l'autre, plus secondaire et ayant subi l'influence du premier, caractérisé par la peau blanche et la couleur blonde. Ce sont, ce lui sont, deux types humains. La doctrine primitive de la race, la « parole aryenne » aurait été le haoum du Bouddha, ce que l'auteur prétend prouver principalement en montrant que c'est seulement de là que les Aryens ont pu trouver un chemin pour aller dans l'Inde. Il cherche également à déterminer les mœurs, l'état social et la religion de ce peuple dans la « parole aryenne ». Ce n'est que par là que cet auteur est parvenu à conclure que la plupart de ses conclusions sont des conclusions que par l'étude de ces mœurs. Or, l'auteur nous dit que ce peuple « sur les bords de l'Inde ne jouit pas encore d'aucun ». Quelle langue parlait-il ? M. L. ne s'explique pas sur ce point : il ne dit rien de « l'aryen » qu'on prétend avoir été cette langue primitive, — deux langues au lieu d'une seule, — et qui n'est que le sonnet comme à l'usage supposé primitif. Mais il avoue que les plus anciens monuments de la langue et de la civilisation aryenne ou aryenne, — les premiers livres védiques, — ont été composés sur les bords de l'Inde, c'est-à-dire pendant l'émigration.

C'est seulement après ces discussions sur la parole aryenne et l'état historique qui s'y rattache, que l'auteur, arrivant au séjour védique des Aryens ou du moins dans partie de la race, aborde la géographie et l'éthnographie de l'Inde. Le pays comprend deux grandes régions bien distinctes, l'Hindoustan au nord, le Dekkhan au sud qui avaient été habitées avant l'arrivée des Aryens par plusieurs races : 1° les Aborigènes comprenant deux types principaux, 2° les Dravidiens ou Indiens d'origine au sud en deux sections, et enfin, 3° les plus dégradés de toutes, provenant de nombreux mélanges, dont l'un le plus dégradé serait l'élément le plus primitif de l'humanité humaine. L'auteur veut rapporter ces caractéristiques aux deux types de civilisation et de culture, avec la documentation aryenne, la documentation de la civilisation de la civilisation indienne. C'est ainsi à ces races primitives qu'il attribue les monuments mégalithiques observés dans l'Inde avant

bien que dans tout d'autres pays. L'auteur, qui a vu de près les descendants de ces fabuleux peuples de l'Inde, en trace un portrait peu flatteur; le regardes le plus grave qu'il lui découvre, et qui revient souvent sous sa plume, est la manque de cœur.

Les Aryans, pénétrés dans l'Inde par la vallée de l'Indus, s'établirent d'abord dans la basse et la haute vallée de ce fleuve; les septa-Sindhu (les sept rivières) et qu'ils désignent ainsi d'un par le nom propre de Poudabhi (ou) Sindhu; l'auteur cherche à indiquer, d'après des renseignements très incomplets, les changements apportés dans les mœurs et dans la religion pendant cette période, les tentatives infructueuses et maladroites pour fonder la monarchie; les persécutions de la caste contre les Dravidiens ou indigènes, le progrès jusqu'à la Sarasvati, puis jusqu'à la Gomah, et enfin jusqu'au Gange. C'est alors que la caste se régularise, que la monarchie s'affaiblit.

Après cette période de la prise de possession du sol de l'Inde vient l'ère barbare, caractérisée par trois grands faits : 1° l'atta acharnée des deux principales castes entre elles, la guerrière et la sacerdotale, dont la lutte fut Paigya-Sindhu; 2° guerre au dehors dont le héros fut un prince Rama, le dieu de l'après-midi, les que l'auteur a indiqués par deux événements; 3° guerre civile entre les deux races ennemies. M. Lancelotti passe rapidement sur le deuxième fait, qui est cependant bien populaire; car le Rāmāyana (le légende de Rama) a eu lieu des siècles dans l'Inde. Il est vrai que cette conquête de Ceylan par le deuxième Rama est bien érudite. On se voit que lui et son frère qui sont de race aryenne. Ses adversaires sont des Rakshasas, c'est-à-dire des barbares, ce qui est tout naturel; mais ont tués tous des sages, c'est-à-dire tous des barbares; et la poésie nous décrit une lutte de barbares contre barbares, la civilisation n'étant représentée que par Rama et sa famille. Quelque étrange que soit aux yeux de l'Occident, nous n'en sommes pas moins habitués de voir, dans cette légende, l'histoire des premiers efforts d'expansion de la race aryenne vers le sud de l'Inde.

Le troisième fait est la guerre féroce des Kurus et des Pandaras, qui fait le sujet du Mahābhārata, poème immortel et l'un des traditions de l'Inde hindouisme ou de l'indigène. M. Lancelotti a eu l'heureuse idée de donner une analyse du poème. Mais il est privilégié d'en avoir une « traduction complète » par Fausset; les simples mortels n'ont guère plus de la mesure. Pourquoi dit-il aussi que « les Pandaras y représentant la partie des Brahmins » ? Je ne vois pas cela du tout. Ils ne représentant que leur propre part. La guerre ressemble dans le Mahābhārata en une lutte pour la possession du pouvoir; c'est l'histoire que celle de la dernière année et de la dernière bataille, laquelle qui est de tous les temps, les temps héroïques comme des temps historiques, et, je pense, aussi des temps post-héroïques. Les Pandaras ayant le droit pour eux et défendant la bonne cause, il est juste que les Brahmins leur soient favorables en général, mais cela ne veut pas dire qu'ils soient hostiles au parti contraire. L'armée Ku-

1490 fut même commandée pendant cinq jours par un Brahme qui courut en emboitant les Pandaras. La seule anecdote s'est donc partagée entre les deux parts; mais le conflit fut entre Khatrya et entre Khatrya seulement.

M. Lacombe voit aussi que cette lutte dans le Mahabharata, celle du Bouddhisme et de Brahmanisme, se cristallise presque, et après lui, que la compilation du Mahabharata qui nous arrive ait été faite pour combattre le Bouddhisme. Si le Bouddhisme est en effet dans le Mahabharata, il l'y est que par préséance, et il y aurait de la bonté à l'y chercher trop abstraitement. Il y a bien cependant quelques passages où il peut être cité, et il est permis de voir dans l'attention de Vishnu et de Krishna envers les nombreux divinités védiques, dans la prépondérance évidemment accordée au premier, l'intention de faire les idées du bouddhisme dans un sens déterminé en leur faisant toute influence contraire.

La lutte de Vishnu avec se développant et s'allonge dans la légende de Krishna qui est déjà un peu moins de ce dieu dans le Mahabharata. L'auteur montre cette dévotion et expose en même temps toute la théologie des Brahmanes, qui n'est au fond que le panthéisme, l'âme qui souffre par lequel il déserte étant à la fois la cause et l'effet; sur le moi individuel se diffuse qu'un agissement du moi unique universel. Les évolutions de ce moi individuel qui tendent à une indépendance injuste et impossible constituent la succession des existences.

L'auteur passe ensuite à l'exposé des systèmes philosophiques en nombre trois : le système Mimamsa qui s'en tient aux observations séculaires, le Vedanta qui n'admet qu'un seul principe des choses, le Sankhya qui en admet deux, mais se partage en deux écoles présentant comme le lui a enseigné, l'une la séparation absolue des deux principes, l'autre leur étroite union; enfin le Nyaya et le Vaisheshika, exposant le premier sur la logique et la métaphysique du raisonnement, le second sur la constitution du monde.

Tout le livre suivant qui porte l'attribut peu satisfaisant « l'Inde dogmatique », l'auteur revient sur le panthéisme et la transmigration, mais insiste principalement sur les amérindiens, les parmaniens, les pérouiens et les espagnols. Il y joint le Zoroastrianisme, sous prétexte que les Indiens lui ont emprunté le système des purification. On aura bien lieu de trouver le usage aussi « étrange » qu'il le dit. Les rapports qui existent entre le Zoroastrianisme et le Bouddhisme, en date de l'indivisible contemporain l'origine, ne sont guères frappants. Des emprunts qui auraient été faits par le bouddhisme au seul bouddhisme progressif; les purification enseignées par Jésus furent au développement naturel du Bouddhisme, et les Puris au contraire le Zoroastrianisme religieux dans l'Inde; l'Inde indienne à part. En somme, ce chapitre est un résumé des Lais de l'Inde, pour ce qui touche à la religion, à la morale, à la science morale, à la transmigration, aux devoirs des castes. Le livre suivant intitulé « l'Inde juridique » est un exposé de la partie morale et civile des mêmes lois. Le chapitre « de la loi de l'Inde » de la Société indienne telle qu'elle s'offre aux regards dans les lois de Manu.

Le dernier chapitre a pour titre « l'Inde brahmanique »; mais l'auteur y désigne plutôt l'Hindouisme que le Brahmanisme. Lui, après avoir donné quelques détails sur les Védas, sur les lois, sur la jurisprudence moderne de la littérature hindoue, il décrit le culte actuel, consacré par la science et la loi, et le peuple indien uniquement de sang, rongé par la misère et la dégradation. Et il ose dire cela qu'il a vu lui-même, ou qui sont rapportés par un témoin récent, l'abbé Dubois. Peut-on bien dire que ce soit là l'Inde brahmanique? Ne se le pense-t-on? Il est vrai que les Brahmanes subsistent, et que leur caste seule a résisté aux invasions qui ont détruit les autres. Mais pour juger l'Inde brahmanique, il faut voir la caste seule qu'elle fut sous l'organisation qu'elle eût été. On peut dire des peuples qu'on a dit des hindous :

Le même jour qui mit en deuil les Indes,
Lui mit la mort de sa vertu première.

La race aryenne ne se montre plus à nous que déshonorée par les stigmates de la servitude et de l'abaissement. Qui sait? sans la conquête, les Védas qui représentaient la classe moyenne, n'auraient-ils pas pu, vaincus par le nombre, conquérir une certaine indépendance, et sauver le joug des Brahmanes? On répondra peut-être que la conquête elle-même et les maux qui se sont réalisés ne sont que la conséquence de la tyrannie et des organisations par l'atrocité sacerdotale qui a en sa faveur tous les avantages sociaux. Cela est bien possible; il n'en est pas moins vraisemblable qu'une grande partie des maux de l'Inde actuelle sont imputables aux castes, que le culte a subi plutôt qu'à la nation elle-même. Bien que les Aryens soient originellement gentils, comme tous les peuples, les castes humaines, je ne puis regarder ceux qui se font agnoscés par ces se fussent négatifs, comme une institution brahmanique. Dans une Hindouisme qui, du haut de leur idole, scrutent les fautes et les précipitent sans les punir, je ne reconnais pas les Brahmanes de Manu.

De reste, si cela n'a rien d'étonnant, l'auteur se convainc quelques fois, lui, il parle de « l'abaissement de l'Inde » (p. 813), de la « décadence brahmanique » (p. 300), « l'abaissement » de la doctrine naturelle aux Hindous et de celle présente aux Brahmanes » (p. 320). Je sais bien qu'on peut être le plus à la décadence, ne pas le voir à leur déclin et se faire scrupule d'écrire un peu. Cependant il faudrait se mettre d'accord avec soi-même. À la page 320, il est même reconnaissant la réprobation du saint; et page 322, il dit que, d'après Manu, le culte est une décadence. Que penser de pareilles contradictions? La morale hindoue l'approuve-t-elle ou la condamne-t-elle?

Mais, sans venir arriver à quelques questions particulières, nous nous sommes (ou) comme l'auteur, l'opinion brahmanique avait amené l'Inde à un état déplorable, dont beaucoup de traits se retrouvent aujourd'hui dans son état actuel, lorsque « Bonddha sutropeti la réforme » de cette société dégradée.

2^e LÉ VU DU Boudhisme.

M. Lamotte n'est pas le seul qui promettent au Bouddhisme la conquête du monde et même travaillent à le lui faciliter, selon lui, l'âme du Bouddha est un foyer ardent dont la flamme et la lumière rayonnent dans le temps et l'espace jusqu'à la prise du pouvoir définitive du monde entier par la civilisation et la religion de l'Europe » (p. 100). Cette vue que l'auteur a exprimée à plusieurs reprises, sous une forme plus ou moins vaine, mais en l'absence d'une démonstration méthodique, le dépasse de beaucoup son intérêt avec un érotisme qui n'existe pas; le mot des croyances aussi vaguement formulées que celle de lui et de l'auteur, se voit d'imaginer au Bouddhisme de l'artifice, du pseudo-Bouddhisme; il expose le ris du Bouddha et comme « symboliquement oblige » l'organisation du Bouddhisme dans l'Inde-Chine, sans autre souci que celui de l'histoire. Le lecteur trouvera donc dans ce livre un tableau en général exact, Toulou, la part y est faite très grande, selon moi, à l'éloge et à l'admiration. C'est le travail du jour. Plus d'une assertion ou appréciation me semble contestable. Je présenterai quelques observations.

Est-il juste de dire que Gakyamouni a entrepris la « réforme » de la société indienne? — Je ne le pense pas, de voir en lui un homme appelé à jouer de tous les dévouements de la vie, mais qui, à la suite de réflexions profondes, peut-être de quelques fortes émotions produites par des misères, d'amours très cruelles, de la vie, châtie par l'idée fixe que son existence serait inévitablement empoisonnée par la maladie, neutralisée par la vieillesse, terminée par la mort, et que la perspective de ces déceptions doit se renouveler indéfiniment, se prend de haine pour tous ses avantages, d'une haine d'autant plus vive que ses biens l'avaient plus fortement excités, et s'en détache de la façon la plus complète. Seulement, comme c'était son âme élevée et généreuse, qu'il ne pensait pas uniquement à lui-même et se mettait à la place des autres, il se sentait pas grand pour lui seul la détermination qu'il se flattait d'avoir prise; il voulait la faire partager à tous les hommes.

Il est à peu près certain qu'il parut dans le monde de ce monde. C'était une chose nouvelle qu'un prince, un guerrier se fit docteur et qu'il acceptât un rôle de sage aux manières de la caste sacerdotale. Mais il n'était pas seul à chercher la réforme; les sages docteurs, toujours présents comme ses viraux, le poursuivaient, même temps que lui et avec une ardeur d'indépendance. Tous ces sages d'Inde s'attachaient au problème de la destinée humaine; ils faisaient entre eux leurs spéculations le temps qui suit la mort et celui qui précède la naissance, sans s'occuper spécialement, comme le font les réformateurs sociaux, de la vie présente. Il ne parait pas qu'un d'eux eût été en la pensée d'arracher le peuple à sa misère actuelle. Et le peuple lui-même rêvait-il un pareil changement? Bien ne le prouve. M. Lamotte nous dit que, aujourd'hui, on peut

« *Levée des Hindous*, » lui de se résister contre les efforts d'occident qui le menent à leur subtile condition » (I, p. 312). La manière de voir des contemporains du Bouddha ne voyant pas d'autres besoins de celle-là.

Il est certain cependant que le principe d'union à tous sans exception l'un engendrant l'autre et la science sans une idée grande, juste, vraie, fondamentale, qui pouvait être grosse de conséquences et somme d'innombrables changements et des avoir été bien comprise, adaptée résolument et réalisée avec prudence et bon sens. Mais le Bouddha l'a justement adaptée au l'appuyant en dehors des conditions nécessaires de la vie sociale, en faisant selever le genre de vie qu'il voulait inaugurer sur la mondanité et la satisfaction obligatoires, la suppression de la famille et de la propriété individuelle, en tirant toute l'énergie de l'âme dans le marasme d'une impuissance et d'attente contemplative. Et quel résultat a-t-il obtenu un définitif ? Les Késharyas et les Vajras, nés du M. Lamasisme, embrassèrent le Bouddhisme qui les dévota par le schisme religieux » (I, p. 279). Mais s'il en est ainsi, et les choses se sont passées de la sorte, et le Bouddhisme a fait les statuts de la science publique en faisant disparaître le schisme entre l'agriculture, le commerce et l'industrie, s'il a « dévoré » les défenseurs du pays, il faut dire que l'apogée du Bouddha a été, pour la science aryenne du Nord, un événement décisif, l'événement le plus glorieux de son histoire, la source principale de sa substance et de sa culture.

Il est vrai que M. Lamasisme lui-même la remarque que les Hindous ont exercé la nation à l'intérêt de son maître. Cette assertion ne convient pas la précédente et se concilie très bien avec elle. L'un a continué ce que l'autre avait commencé. Le Brahmanisme avait préparé la destruction de la société aryenne, le Bouddhisme l'a consummée.

Le Bouddha est bien de la jeune à braver sa vie et, au définitif, il lui rendit à se dégoûter. Après s'être livré à des actes de force majeure, qui procurent mentalement il était dominé par l'esprit du Brahmanisme. Il en avait trouvé le « *vide du monde* », et se fit un résolvant d'un large ramasse dans une simplicité. Une façon trouvée dans les schismes, voilà, selon le Bouddha, l'idéal de l'humanité, les représentations figurées de ce personnage ne le supposent pas. Il y paraît résolu pas complètement, mais résolu, et serait trop comme on ne se dirige pas dans des lignes. C'est que son idéal sur lequel il était pas encore le « *juste milieu* », et il « *change* ». Il en fait de même des autres particularités du genre de vie qu'il avait adopté ; il est aboutissant son idéal pour adopter un régime plus pacifique.

Un de ses disciples, son cousin Devadatta (dont le nom signifie non pas « *droit bellâtre* », mais « *dur* » pas « *dur* » sur les autres », promettait le faire revenir à l'idéal abhominable ; il y parvenait pas. Il réussit néanmoins à détourner une partie de ses disciples qui furent ramené au Bouddha par l'imitation d'un autre disciple et cousin Ananda ; Devadatta représentait dans le Bouddhisme l'ex-

pen d'homme, et est l'ennemi de la violence, du schisme. On l'auteur de n'avoir agit que par erreur et fausement; on lui inspire même des sentiments d'assassins contre le Bouddha. Il se peut qu'il ait été en réalité un homme pervers qui l'on dit s'être tenu ainsi qu'on lui attribue une immobilité qu'il n'est pas. Ce n'est pas pour faire l'impression de le réhabiliter; on laisse le Bouddhisme se réhabiliter par lui-même. Après avoir passé, un peu plus de ses malheurs, un temps qui n'est pas court dans l'ouster Asie, il devint un Praticabouddha. M. Lamouisse voit là de la pluralité, la pluralité accrue à un immense schisme. Ce n'est pas cela. Après avoir été parti de ses malheurs, il sera récompensé de son vœux. Car, au fond, il était vertueux; c'est la passion du bien qui le faisait agir, ou plutôt celle de mieux. Or, il paraît que, en Orient, comme en Occident, le monde est l'ennemi du bien. Quels que soient les motifs de sa conduite, elle a un point d'effet de faire passer les bouddhistes et les bouddhistes du Bouddha. Le premier manifeste l'opposition entre les principes professés en l'honneur et la réalité même. C'est la chose qui se en partant pas. Tant aux crimes se peut être à être vu être plus bouddhistes que le Bouddha. N'est-il pas en, se dit, l'incroyable intention d'être plus sage, de faire mieux, d'être plus sage que et celui qui ont tout ?

Les initiatives criminelles attribuées à Devadatta nous amènent à parler des résultats que l'incroyable a eues. Il est certain qu'il a eu des peines, des souffrances. Mais qui s'en a pas? Les six chefs d'État, ses contemporains, cherchent par tous les moyens à lui faire du tort. On a répondu contre lui des calomnies. Mais ce n'est pas pour dire qu'il a été persécuté? Il est vrai que le roi Ashoka nous rendit, à l'instigation de Devadatta, un édile même lui; mais cet édile fut rapporté peu après. Pendant qu'il fut en vigueur, une femme de grande, qui y avait contracté, fut tuée par le roi; c'est de cela qu'il est. L'un des principaux disciples du Bouddha, Mahipatiyana, fut tué par suite d'un complot de ses ennemis; jamais de malheur. Quant à lui-même, on nous dit (voir Lamouisse s'appelle (p. 122) une un passage d'une légende traduite par Kug. Bapat) pour montrer que le Bouddhisme a été persécuté du vivant du Bouddha. Mais ce passage est emprunté à la version de la légende où il est question de suicide (sur le Bouddha déposé), et les individus considérés comme des ennemis de la persécution d'abord simultanément dans ce fait donner la mort. M. Lamouisse ne pouvait pas le deviner bien qu'il soit dit dans la légende (et M. L. l'indiquent la légende) que ses ennemis du Bouddha avaient péri « pour ce triste corps ». (L'expression) a eu des adversaires, mais il a eu des persécution persécution et même, de sa, pour ce qu'on pense dire qu'il a été persécuté.

1) La légende avait recommandé à ses disciples de ne plus, et à ce qui n'est pas agréable, par conséquent sur des sujets vives. L'observation de la bonne pratique est peut-être conséquente le suicide d'un mortel de mort. Les croyances vides dans la conduite, le Bouddha dédaigne le suicide. Sur ce point il est, il fut obligé d'abandonner son idéal.

Mais qu'arrive-t-il après tout ? M. Lamotte ne tient pour la persécution. Des adversaires du Bouddhisme prétendent qu'il n'a pas été persécuté et en veut que l'auteur des *Annales* qu'il aurait été persécuté par les Brahmanes qui ne sont pas persécutés. Il est certain que le Bouddhisme a péri, sans le Hindu, par des causes véritables et sans avoir à craindre qu'un a-t-on essayé dans l'Inde. Mais est-ce la persécution qui l'a exterminé de la péninsule ? M. Lamotte s'explique peut-être un peu sur ce point ; mais le message n'est pas encore venu. D'après tout cela, si que le Journal d'une Société nouvellement créée en Orient pour le relèvement et la propagation du Bouddhisme, attribue sa disparition dans l'Inde à la persécution, et à une persécution qu'il met sur le compte des mahométans, les en sont certainement bien capables ; après avoir converti le Mahométisme dans la Perse et le Bouddhisme dans la Russie, ils pourraient bien s'occuper de même dans l'Inde. Mais le Brahmanisme n'était-il pas aussi exposé que le Bouddhisme au fanatisme musulman ? pourquoi celui-ci a-t-il été exterminé, tandis que l'autre avait survécu ? Ce que l'on peut conclure de l'assertion de M. Lamotte et de celle du Journal des Indes occidentales, c'est que, dans l'Inde, le Bouddhisme a simplement fait les affaires du Malin.

M. Lamotte attribue au Bouddhisme le relèvement de la femme en Orient. Il ne dit pas tout, mais il fait bien reconnaître que ce relèvement a commencé surtout par la création d'une nouvelle femme, ce fut peut-être le résultat d'un certain principe. Trésors le Bouddhisme a été exposé à cette création, et c'est de guerre lasse qu'il y a consenti. Si les femmes qui font solennelle vœux de célibat ont atteint la perfection ? Nullement. Leur mariage et leurs fils étaient vaines dans la doctrine ; elles se trouvaient délaissées et se sentaient que devenir. La première d'entre elles, Maitreya, avait perdu son mari qui était mort et son fils devenu muet ; elle n'espérait plus qu'à elle-même. Après avoir eue un seul homme sans espoir, il fallait bien leur donner une compensation en créant une nouvelle pour elles. On raconte que le Bouddha, avant de mourir, a été témoin de la reine de sa patrie ravagée par le feu et le feu du feu. Mais il y avait sans doute long temps déjà qu'il l'avait dérangée, dérangée, devenue une dévotion.

Il n'est pas jusqu'aux plus hautes vertus prêchées par le Bouddha qui n'aient été oubliées ou maltraitées dans l'Inde. Il est certainement fort bon d'enseigner la pitié pour tous les êtres, de condamner la guerre, etc. Mais une des conditions d'existence pour une nation, c'est d'avoir des bras armés pour se défendre. La dévotion des Kshatriyas est l'extermination des ennemis, et c'est avec quelques apparences de religion l'enseignement brahmanique. Si les Kshatriyas se sont multipliés dans les nombreux royaumes de la péninsule, à la tyrannie conquise, le pays a nécessairement dû devenir pour l'enseignement étranger une proie facile à mordre.

chausson de Bézoumy). Si l'on traduisait de même les versaux romains, apophantes, éphémés, etc., chaque vers proprement dit irait sous une forme nouvelle. C'est déjà bien assez que nous ayons perpétuellement à louer sous la forme poëte et la forme sénatrice qui, quelques-uns, ne diffèrent pas ou ne diffèrent que très peu, mais qui, dans pour d'un cas, s'éloignent considérablement l'un de l'autre. Pourquoi faut-il qu'on se soit en ajant d'autres autres plus d'expressions ? Comment se peut-il que n'a pas étudié le latin, le grec, le sanscrit, etc. jura-t-il s'y reconnaître ? Il faut admettre pour les autres une forme unique, et ce n'est pas le latin qui doit prévaloir.

Ma sentence romaine est relative aux nombreuses fautes d'impression. Je ne saurais pas formuler en reproches trop durs, mais il y a trop, pas seulement, erreurs : est difficile de les éviter, surtout dans un livre de ce genre. Je me borne à avertir l'auteur, puisqu'il doit publier d'autres volumes, de demander en particulier au ses plus d'exactitude pour les autres des qu'ils en ont ; ils sont en genre à bien mérités. Un exemple suffit. Bézoumy, s'il veut savoir de ce monde, serait peut-être fatigué de voir son nom tant de fois cité dans le personnel ; mais il n'avait pas la satisfaction de le voir dans son livre. Les corrections : on lit maintenant Bézoumy.

L. FÉLIX

R. Bousset. — *Klaron. — Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Alterthums.* — Leipzig, Teubner, 1880, in-8°, 134 p.

Les notes authentiques d'oracles qui nous viennent de l'antiquité grecque ne sont pas tellement nombreuses qu'il ne faille avoir recours à M. Bousset d'avoir publié, en les accompagnant d'un abondant commentaire, les fragments d'inscriptions qu'il a découvertes en 1878 dans le voisinage de Kassaba, au pied du Tauros syrien. Ces fragments sont intéressants : finis dans la zone d'un grand temple, avec un temple dédié par le dieu de fameux sanctuaires de Klaron, dont M. B. se livre ainsi à une étude (p. 22-47). Il a eu en même temps l'occasion de grouper tous les textes d'oracles de cette même période et d'en former une sorte de Corpus. Les uns sont depuis longtemps connus, comme celui que Manéthe nous a transmis et où le dieu suprême, qui, chez les Grecs, s'appelle Zeus à leur habitude, sous un titre, au lieu de Zeus, est appelé à lui, s'adresse au dieu des Juifs, Israël. M. B. a donné de cet oracle une interprétation savante et précise, qui n'est probablement pas celle que donna Cornélius Lélus, mais qui doit valoir mieux.

D'autres oracles beaucoup moins connus, plusieurs sont à fait inédits, sont tirés d'une Théophraste étrange, composée à l'époque chrétienne, et qui est pas à dédaigner. Au 10^e siècle, l'évêque Augustin de Bézoumy l'avait sous les

times, et dans son grand ouvrage *De purorum pathographia* (Lyon, 1640, folio 1642), il publia quelques-uns des textes grecs qu'il confondait. De cette époque, Gualtero Nolf en a donné des éditions, d'après deux manuscrits italiens, en appendice à son édition des fragments de Périphrye. Il y a nos données d'années en fin, le professeur Nussimov en découvert des manuscrits sur une copie de notes espagnoles du manuscrit de forme datant à Strasbourg en 1870; copie qui appartient à la bibliothèque de l'Université de Tolouse.

Ce sont des fragments; mais la note est typique des *Thyroglyphi* nids, que M. Burdach a collés à la fin de son volume sur Klemm et avec le plus grand soin, l'ayant prévu d'une remarquable étude de critique dans l'établissement du texte, et d'une analyse non moins remarquable dans ses commentaires, où abondent les vues ingénieuses et les détails instructifs. Les hellénistes trouveront à glaner dans ce texte quelques anomalies; on trouvera, d'ailleurs, abondamment (p. 123); un apophthegme de Platon (p. 118) deux sentences de Mémocrate (p. 122); deux vers de la quatrième épopée de la Théogonie orphique (p. 117); des variations intéressantes d'un fragment corinthien, de fabrication juive ou chrétienne (p. 115-116). Mais la publication de M. Burdach, par les renseignements qu'elle fournit sur le symbolisme, sur le dualisme des dièses, et sur d'autres questions du mysticisme impérial, apporte certainement une utile contribution à l'histoire religieuse. Elle sera consultée avec intérêt par quiconque voudra étudier l'état des croyances païennes dans les premiers siècles du christianisme.

Environ Biol Fish (2015) 98:1039–1050

ALBERT ROBERTSON. — *Reform, histoire du protestantisme. Étude sur l'« Histoire des variations » et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle.* — Paris, Neuchâtel, 1914, in-8 de xiv et 607 pages.

M. Alfred Hibellian, ancien élève et ancien bibliothécaire de l'École normale supérieure, actuellement maître de conférences à la Faculté des lettres de Rennes, a consacré le titre de doctorat de lettres en Sorbonne par deux volumineuses études sur Bismarck comme historien du protestantisme et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au xix^e siècle. En général, la critique a été fort bonne à son égard. A quelques points du vue qui l'on se plaint, on se console, du moins, se rassure à remarquer dans cette œuvre de brillantes et belles qualités, une érudition extrêmement abondante et très sûre dans l'emploi des sources, un style agréable sans emphase et au sens élevé, l'éloquence plus poétique qu'il est plus rare dans l'Université de France, pour le moins significatif et la portée humaine des controverses confessionnelles au xix^e siècle. L'ouvrage aurait gagné sans doute à être un peu condensé et mieux organisé.

ques nées, mais on aurait cependant pu être à ce point de vue un peu plus exigeant envers l'auteur de ce précieux ouvrage.

M. Hélicien s'est proposé de démontrer que l'Histoire des variations des Eglises protestantes est un ouvrage vraiment scientifique, et par conséquent digne de l'estime des historiens que de celle des sectes. « Bossuet a fait un récit d'une exactitude presque irréprochable, d'une clarté sans égale, d'une pureté parfaite d'une originalité encore aujourd'hui méconnue. L'Histoire des variations est pour la connaissance de la Religion allemande, française et anglaise, un de ces ouvrages de sciences naturelles, même dépassés par une science plus simple, conservant une utilité durable, parce qu'ils ont été à leur tour l'expression loyale et précise, sur des événements malaisés à saisir et tels pour des esprits délicats, d'un jugement perspicace et sainement instruit » (p. xvi). La rigueur même que M. Hélicien apportait à ses recherches l'a obligé d'en étendre le champ et d'étendre la polémique autour d'un l'Histoire des variations est le plus célèbre document. Il n'a pas vaincu devant cette tâche ardue. Son livre, nous, est devenu une véritable pierre de la controverse catholique et protestante au XIX^e siècle, et une histoire fondée sur une si grande richesse d'informations qu'elle constitue, à elle seule, à part de l'histoire qui s'attache à la personne même de Bossuet, une précieuse contribution à notre connaissance de la France littéraire et sociale dans le second moitié du XVIII^e siècle.

L'ouvrage est divisé en deux parties : les origines, la composition et les résultats de l'Histoire des variations. Dans la première partie M. Hélicien nous présente de la controverse entre catholiques et protestants avant la publication de l'histoire de Bossuet. Il montre comment les sujets de la discussion se réduisent de plus en plus, de quelle façon la polémique se concentre sur les questions de l'Unité et de l'Eglise. Il voit la transformation de la méthode des controverses, la substitution graduelle de la méthode historique à la méthode exégétique, substitution nouvelle qui donne à la critique et à l'histoire une importance considérable, mais que l'auteur a le tort d'exagérer trop exclusivement au détriment des protestants de ne trouver des erreurs dans l'histoire, alors qu'elle leur est opposée et même allant par le désir de montrer à leurs adversaires les erreurs ou les contradictions de l'Eglise catholique traditionnelle. Il fait connaître ensuite les principaux controverses de la seconde moitié du XVIII^e siècle, signale et caractérise leurs caractères. Puis il nous montre Bossuet se préparant à

1) M. H. ne laisse passer aucun nom ni aucun fait sans donner en notes tous les renseignements et tous les développements qu'il a pu trouver au cours de ses recherches exhaustives. Un exemple entre cent : p. 50, l'auteur écrit le nom de Vincent de Lerins; une simple note, non seulement nous apprend que le Commentaire de Vincent de Lerins fut très populaire parmi les controversistes du XVIII^e siècle, mais encore nous dit combien il en eut d'éditions et de traductions entre 1525 et 1688 et cite les principaux passages de cet écrit mis en par les controversistes. — Ainsi partout. Il y a réellement dans ce livre, il nous le dit, de moins, y joindre un bon index.

ses efforts de conciliation en obtenant le catholisme de ministre Paul Farcy (1693), en participant aux missions proussées dans le Canada de sa part travaillée à la conversion des protestants, en s'associant à la campagne des jansénistes contre les jésuites. Enfin Bossuet lui-même eut en les m de 1671 à 1693 comme aux protestants trois ouvrages importants : l'Explication de la foi catholique, la Relation de la conférence avec Claude et le Traité de la communion sous les deux espèces. Voilà les antécédents de l'Œuvre des variations, sur le terrain de la controversa. Il reste à mentionner que Bossuet, par ses études, jetées au développement de la théologie positive dans l'enseignement ecclésiastique de son école, grâce à ses relations avec des maîtres de Port-Royal ou des Jésuites, grâce surtout à ses fonctions comme précepteur, put acquiescer une bonne méthode et de notions communément historiques. Ces préférences aux jésuites, M. Rébellin exprimerait hardiment d'établir que l'Œuvre de France de Bossuet et le Traité sur l'histoire universelle sont, pour l'histoire, des œuvres historiques remarquables, composées en grande partie d'après les sources régulières, avec une méthode vraiment scientifique, et que les études auxquelles Bossuet lui se livra pour élucider les objections de ses adversaires contre son Traité de la communion sous les deux espèces, conduisirent aux études scientifiques en se familiarisant avec les procédés de la critique historique. La connaissance de sa bibliothèque et de ce qui existait des manuscrits originaux de l'Œuvre des variations confirme, d'ailleurs, ses conclusions, en nous montrant qu'on trouve les instruments de travail de l'historien et de grand maître il les utilisait lui-même et non, comme on l'a prétendu, par l'intermédiaire de collaborateurs.

Quand on parle d'un ouvrage de Bossuet, on peut supposer qu'il est connu de tout instant instant. M. Rébellin ne s'arrête donc pas à présenter une analyse de l'Œuvre des variations. Dans la seconde partie de sa thèse, il cherche à démontrer que les informations de Bossuet sont aussi complètes que le lui permettent l'ignorance ou le vide des juges étrangers et les règles qu'il s'était imposées. Il s'ajoute, en effet, autant que possible les ouvrages de seconde main et les auteurs suspects, soit au point de vue religieux, soit au point de vue scientifique. En général ses informations sont bien éclairées, l'usage qu'il fait de ses documents est correct, et si bien dix points il est possible à des conclusions historiques originales, justifiées par les travaux plus approfondis de la science moderne; ainsi il a vu juste dans la question de l'origine et des progrès des Jésuites; il a démontré le caractère religieux, le plus souvent méconnu jusqu'alors (1), des guerres civiles en France au xvi^e siècle; il a, en premier, mis à la place d'homme qui lui revient dans l'histoire de la Réformation, le rôle collaborateur de Luther, Meisachthien.

La troisième partie a pour objet le succès de l'Œuvre des variations, prouvé par l'importance même des rééditions qu'elle provoqua de la part des protestants français, allemands ou anglais. M. Rébellin y fait quantité et y discute

les objections générales et particulières qu'elle souleva. Cetin apologie de Bossuet ne se prête guère à une analyse détaillée. Il convient toutefois de signaler la part de critique qu'elle contient, elle que ce simple mot ne donne pas une idée fautive de la thèse à ceux qui ne pourraient pas se procurer le plaisir de la lire. M. Réhoban est le plus souvent en sympathie de convictions avec Bossuet, mais il sait se séparer de lui partout où ses propres recherches historiques l'ont amené à des conclusions différentes.

L'Histoire des variations a-t-elle exercé une influence profonde et durable dans l'histoire religieuse? M. Réhoban ne répond pas directement à la question. Il se donne beaucoup de peine pour léguer les preuves de cette influence. Mais, d'autre part, il reconnaît fort bien que tous les germes de l'incertitude du xviii^e siècle ont été semés dans la société ou parurent les fruits par lesquels Bossuet défendait sa foi. Il doit, par conséquent, attribuer comme nous que l'apostolique de l'évêque de Meaux, double à rompre les hérétiques au grès de l'Église, manqua complètement son but. Nous ne voyons pas qu'il l'ait dit dans son livre. Par contre, il a fait ressortir sa témérité que nous-que, singulièrement papiste et tout à fait exclu, de cette controverse. Si elle modifia en quelque façon les opinions des autres protestants sur des points épineux, tels que leur appréciation des divers réformateurs, la légitimité des guerres de religion, ou l'origine des Athéistes et des Vaudois, elle fut surtout pour conséquence d'inciter les protestants à reconnaître plus nettement la portée de leurs propres principes, la légitimité des variations en matière religieuse, l'universalité de ces variations dans l'histoire ecclésiastique, et elle aboutit ainsi à réveiller, au sein du protestantisme même, le principe de libre examen que les hérétiques des réformateurs étaient trop disposés à oublier. Le résultat le plus clair de l'Histoire des variations fut ainsi d'avoir contribué à la transformation libérale du protestantisme et à l'évolution religieuse des temps modernes.

Toute sommaire qu'elle soit, l'analyse précédente suffit, je l'espère, à faire connaître la thèse de M. Réhoban et à justifier la place qui nous lui réservons dans cette Revue, quoique nous nous abstenons en général d'y parler du contenu dogmatique. Non seulement le livre qui nous occupe a bien valeur scientifique trop sérieuse pour qu'il ait pu nous de le passer sous silence, mais encore il touche de trop près à la question de méthode dans les études d'histoire religieuse pour que nous n'ayons pas le droit et en quelque sorte l'obligation professionnelle de le discuter.

J'ai déjà dit tout le bien que je pense de l'érudition et du talent de l'auteur. Je n'en garde pas moins l'impression que tout son travail est comme vicié par une erreur fondamentale dans la position même de la thèse. M. Réhoban a consacré six cents pages à nous démontrer que Bossuet était un historien remarquable pour son temps et que l'Histoire des variations a la valeur d'une science scientifique. En soutenant cette thèse il a été violence à son auteur,

car ce que Bossuet ne perdant de vue, ce n'est pas une histoire ecclésiastique, c'est un ouvrage de controverse. Or la controverse n'est pas de l'histoire, on peut pas être de l'histoire, sans point de ne plus répondre à sa destination. Elle ne sert en l'histoire; elle ne sert pas l'histoire. Un ecclésiastique comme Bossuet n'a d'histoire pour contribuer à résoudre certains problèmes théologiques, afin de puiser dans l'histoire recueillir des arguments en faveur de la cause qu'elle défend. Elle est toujours dominée par une préoccupation qui est étrangère à la science et à l'histoire. Dans un ouvrage de controverse, l'auteur, à moins d'être dépourvu de bon sens, ne doit faire valoir que les faits, les événements ou les lieux, qui sont favorables à sa cause. Les autres, ou bien à les passer sous silence, ou bien il les dissimule; le plus souvent, quand il est loyal et sincère, il ne les cite même pas, parce qu'il y a ses préventions en faveur et lui. C'est là ce qui est arrivé à Bossuet dans l'histoire des évènements (1) groupe tous les faits qui, dans l'histoire de la Réforme et des hérésies protestantes sont quelques docteurs protestants du xvi^e siècle se réclamant, surtout les variations des protestants, leurs contradictions, leurs tergiversations, leurs erreurs, et même il n'a pas de peine à en trouver. Il relève avec complaisance tous les détails de la vie et des horribles anecdotes des réformateurs qui leur sont défavorables à son point de vue. Sans doute, il ne procède pas à la façon d'un pamphlétaire vulgaire qui prend ses arguments d'empirie, qui énumère ce se disant qu'il en réalité ignore quelque chose, qui pousse à la caricature le portrait de ses adversaires. Il est Bossuet; il met dans sa controverse toute la dignité, la majesté, quelque peu pédantesque d'un évêque du xvi^e siècle qui a fréquenté le grand Roi. Il y met, je le reconnais une volubilité avec M. Rabouin et, en partie, grâce à ses puissantes investigations, une précision et une étendue d'informations remarquables pour son temps. Il y met aussi le prestige de son esprit et son orgueil qui sont magnifiques talents. Mais tout cela n'empêche pas qu'il n'a pu comprendre la Réforme, qu'il ne a fait une description très incomplète et très partielle. Et il ne pouvait pas en être autrement, du moment qu'il écrivait, non pas pour faire connaître la Réforme, mais pour se débarrasser ses lecteurs, pour les convaincre que c'était un tissu d'erreurs ou de fautes, que les hommes intègres de l'école des réformateurs n'étaient que des égarés parvenus comme les rois des pasteurs pour saint Augustin, bref pour dresser un acte d'accusation contre elle.

Bossuet n'a rien compris ni aux origines de la Réforme, ni au grand et terrible drame de révolutions qui s'est déroulé dans l'âme de Luther. Il est assailli d'autrefois l'indignation de Luther contre la vente des indulgences à une jalouse d'un moine auguste contre un moine jésuite chargé de cette vente! Bossuet a vu que des efforts de la science, de la raison ou de l'orgueil, dans le développement de la connaissance et profondément religieuse de Luther contre une Église qui déshonorait ce qu'il y avait de plus sacré pour lui. Tous ces efforts même ne la vie de Luther lui échappa. Il ne voit que l'extérieur de la Ré-

forme et il n'en voit que de qu'il veut. La préparation générale de la Réforme lui échappe également. Il reconnaît bien que la doctrine de l'Église avait évolué depuis longtemps et par des hommes auxquels il ne peut pas refuser son estime; mais il n'y a pas eu tout dans son Histoire pour bien connaître les gens, car tant d'âmes pieuses du xvi^e et du xvi^e siècle avaient souffert l'Église et il ne se demande même pas si le système n'est pas dans un rapport quelconque avec l'état de l'âme de l'Église au début du xvi^e siècle.

Or, toutes ces ignorances, toutes ces omissions, toutes ces superficialités, je les admette en tout et même je les comprends très bien dans un ouvrage de controverses; mais il ne faut pas les les présenter comme de l'histoire, ni surtout comme de l'histoire vraie et scientifique. Car cela ne supporte pas l'examen. Disons que Bossuet a magistralement exposé toutes les faiblesses et toutes les petitesse du protestantisme, mais ne disons pas que celui qui fonde son Histoire sur une connaissance vraie du protestantisme, ni que Bossuet, qui voyait le monde et les hommes à travers son *doctrin*, est l'auteur d'un véritable historien.

Le principe même dont s'inspirait Bossuet est la négation de l'histoire et spécialement de l'histoire religieuse. Quand on entendait la Bible en disant : « que si par de telles preuves la nous rendent la grande incertitude ou la moindre variation dans les dogmes de l'Église catholique, depuis son origine jusqu'à nous, c'est-à-dire depuis la fondation du christianisme, je vous bien leur avouer qu'ils ont raison et nous nous faisons toute une histoire » — ou à peine tout cela au titre d'histoire, spécialement en matière d'histoire religieuse. Qu'en est donc que l'histoire de l'Église, dans l'histoire des variations de doctrines, de rites, de tendances, de politiques ecclésiastiques? En vain êtes-vous décidé à avancer à travers dans la Bible, dans les écrivains des premiers siècles ou dans l'Église du moyen âge, les mêmes idées, les mêmes croyances, les mêmes conceptions du monde et de la vie, jusqu'aux moindres éléments de votre foi, de votre science que vous ayez découvert que vos recherches ont été fausses, tant qu'elles ne vous aient pas amené à une conclusion écrite d'après dans votre esprit, avant toute recherche, il n'y a rien de commun entre un historien et vous. Vous êtes apologiste, controversiste, missionnaire; vous contribuerez peut-être même indirectement aux progrès de l'histoire par vos efforts pour retrouver dans le passé ce que vous êtes décidé à y trouver : mais vous ne pratiquerez pas la méthode scientifique; vous ne ferez pas de l'histoire. Et il est bien entendu que tout ce s'applique pas seulement à Bossuet, mais à tous ceux qui pensent de cette façon catholique, qu'ils soient catholiques, protestants ou libres penseurs.

En s'efforçant de faire de Bossuet un historien, M. Fédélien au fait tout d'être surpris, non seulement sur le véritable caractère du plus célèbre traité de controverses du xvi^e siècle, mais encore sur les conditions mêmes de l'histoire ecclésiastique ou religieuse. C'est encore en effet général de ce thème que je parle. Je ne comprends pas comment il a pu se laisser entraîner par une admi-

raison, d'ailleurs bien légitime, pour Bousquet l'emêla à vouloir faire de lui non
un représentant de la culture intellectuelle au xix^e siècle, mais l'un de ces
quelques intellectuels ou plutôt érudits qui s'étaient développés dans toute l'Europe avant
de pénétrer chez nous. C'est à Bousquet et à ses amis que nous le devons. Il
y avait en Bousquet de son temps, de son milieu de travail national, une
double culture intellectuelle appliquée à la science religieuse. Cet homme, tout le
monde le sait, était l'ami intime d'Hubert Schenck, l'un des hommes les plus
savants en France et Bousquet ne fut pas le dernier des hommes qui lui répondirent de
même. Il était capable de ne pas laisser l'écriture paraître dans ses yeux bien pen-
sés (cf. *Revue*, p. 10). Voilà de quelle façon Bousquet entendait la science
Apollonienne !

On a néanmoins tort d'être plus indulgent que le roi et de vouloir attribuer à Deshayes, qui paraît être d'un catholicisme assez libre de gêne, des motifs qui ne sont pas les siens. Si M. Huguier s'est efforcé de faire l'histoire de la restauration entre catholiques et protestants et si maintenant la place lui a été assignée de l'œuvre du Bossuet dans cette chancelière littérature, il aurait voulu écrire à la manière du Bossuet et en même temps rappeler à l'attention de nos compatriotes une partie, rébarbative sans doute, mais instructive, de notre histoire morale et littéraire. Et certes il n'est pas permis non-seulement d'attribuer à lui l'amitié ardue, mais douteuse, que, se dit-on que par justice, il rapporte l'origine du conflit entre les deux religions, dont les uns désignent leur vie d'être resté au Forum en maintenant la paix entre des ennemis, tandis que les autres étaient les persécutés. J'aurais aimé qu'il rappelât un thème qui pour des exemples, les moyens de conciliation employés par les uns et les autres, toujours de ceux que les uns ne considéraient pas. J'aurais aimé voir passer, au lieu de l'événement, une appréciation sur le caractère et la valeur des protestants de France, ainsi un juge sur protestant, M. Guizot, dans un discours avec lequel qui depuis un siècle se représente à la « représentation » de la France », et approuver quelques points de ce qu'il lui semble d'une « représentation » d'une politique dont le système M. Guizot dit : « Mais on n'avait pas senti ce qu'il y avait de force et de vertu morale dans le protestantisme, d'abord ennemi, si je puis ainsi dire, au lieu d'être ennemi tout existentielle, parvenu à l'ennemi et dévotion, le plus acharné de nos ennemis, de n'être pas ennemi que tout ce que l'on interprétait contre le protestantisme, un l'ennemi au profit de l'ennemi, comme dans l'ère, ou du l'ennemi, voilà ce que l'on interprétait trop reproches à la mémoire du Louis XIV » (*Revue des Deux-Mondes*, 15 mai, 1890, p. 210).

1) Il est curieux d'observer que dans pages 96 et 97, où M. Gibelin résumait dans les principaux représentants ecclésiastiques de l'Église et de la science historique au XIX^e siècle, spécialement en France, le nom de Raymond Seneau est passé sous silence. Au point de vue de la critique historique et de l'histoire religieuse orientale, il aurait dû être mentionné en premier.

Mais je n'insiste pas sur ces dernières critiques. Je ne fais que à M. Richelieu un reproche de conclusion. C'est ce thème fondamentale qui me paraît fautive. Bien loin que l'histoire des variations, même illustrée par la plus savante des connaissances, ne laisse l'impression d'être un bon ouvrage d'ensemble scientifique, je serais plutôt porté à en conclure que la loi anthropique qui prétend posséder la vérité absolue dans un certain ordre d'idées et d'histoire qui se propose de chercher la vérité dans ce même ordre d'idées, sont deux questions indépendantes qui ne peuvent pas s'associer sans se démentir ou tout au moins sans se faire le plus grand tort.

Jean RICHET.

R. P. GARNIER. — *Auguste Comte, fondateur du positivisme*. — Paris, Lethielleux; in 16 de 310 pages.

Le Saint-Simonisme, le Fourierisme, la religion positiviste et toutes ces doctrines sociales qui ont agité l'époque de leur temps, il est admissible dans quel milieu et quelle ignorance qu'elles sont apparues. Ces généreuses erreurs, ces belles illusions des rêves qui ont été, par la craque d'un système, échangés le monde et le cœur humain, nous sont plus étrangères que les plus folles apostrophes. Que nous connaît maintenant la « terrible Église universelle » qui est Bayard pour chef du dogme, Olinde Rodrigues pour chef du culte, et doit finalement lui le pouvoir suprême ?

Mais dans le positivisme d'Auguste Comte a obtenu une fortune qui n'est pas près de finir; il conserve une importance qui séduit tout les penseurs et croient à la tenir en considération et à définir la position particulière qu'ils prennent à son égard; mais ce n'est là que le positivisme philosophique qui consiste en quelques thèses énoncées comme « la fin des trois états » et « la classification des sciences », tandis que la partie sociale et religieuse du système reste ignorée du public. M. Garnier qui, avec son Ragner, en a tiré les traits essentiels avec cette minutie d'érudition et cette étendue de pensée dont toutes ses œuvres portent la marque, M. Saint-Mil, ni tant d'autres érudits auteurs n'ont réussi à la tirer de l'oubli. Cependant une compilation et une organisation religieuses de la vie, issues de la science positive, ont tenté de fonder une Église après avoir formé le culte, valant la peine qu'on y réfléchisse. Nous ne croyons donc pas inutile de signaler aux lecteurs de la Revue le livre de P. Heiler qui, s'il n'a pas la valeur des précédents, a du moins le mérite de la nouveauté.

Mais avant de parler de quelques-uns de l'ouvrage, il convient, comme on va le voir, de dire quelques mots des intentions de l'auteur et de ses possibilités d'expression. Le P. Heiler, philosophe et ecclésiastique, est de la Compagnie de

même, M. l'abbé Muzeyr, du diocèse de Paris, a voulu le réduire, et M. Ollivier, le philosophe chrétien bien connu, y a joint une préface pour lui mieux assurer le succès du public. De tels juges au premier abord, semblent à l'éditeur une critique sévère et insurmontable au Comte, à la doctrine de la loi divine, morale et de la loi des trois états. Cependant, dans tout le volume, à peine quatre pages se couvrent de ces critiques souvent légères et vaines. C'est que le P. Comte ne garde d'ailleurs le système de front, d'aller aux principes et de contrôler les conséquences. Sachant très bien la pest d'influence des discussions longues et vaines, et voulant d'autre part détourner les yeux du positivisme il prend au lieu de celui de dissiper incessamment l'esprit du lecteur à puer les idées de Comte, d'après le *Vie privée de Comte*, d'après « les habitudes différentes » de son caractère et de sa conduite. On le voit biographier le Comte très étendue et toute entière peinte de sa doctrine. On raporte innovations, des innovations légères, de petits détails mis en lumière, toute habileté complètement exposée, toute grandeur d'homme, rien n'est épargné pour rabaisser ce grand esprit innocent et naïf, qui fut Comte. Ainsi le mariage civil ou philosophique avec une personne morte sur les registres de la police est un des points les plus étudiés de l'ouvrage. Puis c'est la folie d'Auguste Comte, ses troubles avec ses amis et ses parents, ses demandes d'argent à tout l'univers, ses révoltes contre et son orgueil démesuré qui prennent plus de place que la Cour de philosophie positive et positivisme plus utiles pour nous faire juger la doctrine. Du reste « un orgueil démesuré, parmi les philosophes aux quelques des temps modernes, depuis Kant jusqu'à Hartmann, est devenu une véritable maladie », et le Comte était grandement son parent, d'un qu'il était « dérangé de la loi et rempli d'idées républicaines ».

Quant à son amour pour Clotilde de Vaux on n'y peut voir que « la sainteté du noble et du beau ».

Il n'est pas possible de discuter toutes les nouveautés du P. Comte ; il nous suffit de mettre en garde le lecteur contre la sévérité de tels jugements. Assurément le caractère du grand philosophe du positivisme n'est pas toujours pour rendre sympathique sa doctrine ; mais chez un homme de genre la doctrine est jusqu'à un certain point indépendante de la personne, l'esprit qui s'occupe de l'homme qui aime et qui est. Il serait, de plus, injuste de condamner ce qu'il y a de grand dans la vie de Comte, de noblesse respectable dans sa conduite, et de ne pas voir que la plupart de ses extravagances et de ses révoltes viennent du besoin impérieux qu'il avait d'accorder toujours ses actions avec ses idées. S'il qu'il était Saint-Simon, s'il qu'il ne peut accepter une race égoïste ; s'il s'élève contre le matérialisme positif chez le bourgeois d'acier, s'il qu'il condamne le système humain de celui-ci. S'il avait un jour été le poète un journaliste, c'est qu'il

1) Les promesses du P. Comte ont été déjà très sévèrement jugés dans un article de la *Revue philosophique* (mai 1894).

ne personne par ses journaux de traductions de sociologie ou de même courants philosophiques. Plutôt que d'empêcher le gouvernement de Louis-Philippe de se présenter armé dans la garde nationale, il préfère se laisser mener au poteau; il est vrai qu'il s'y expose et que peut-être il n'est pas certain qu'il lui en coûte l'en sortir. Mais pourquoi M. Gruber, toujours si bien informé, omet-il de nous dire que si Comte, après 1830, a mis toute relation avec ses parents, c'est que sa mère avait commis le seul défaut au sein de la famille : celui d'être protestante comme l'affaire tout au long. Ceux qui veulent juger Auguste Comte doivent se rappeler que cet homme, si pauvre par l'intelligence, capable de modestes inquiétudes boures conjuguées, n'avait, dans sa vie beaucoup de souffrances et de douleurs, qu'il ne fut jamais, que jamais le moindre persécution n'ait terminée ou de vaines poursuites de l'ennemi sans son cœur, que le sacrifice à l'humanité fut le seul besoin de son âme, que dans ses dernières années, malgré le mauvais état de sa santé, il florissait moralement; l'un des rares de plus un pour ne pas oublier que sans la philosophie il n'aurait pas notre œuvre. Si après cela, tout pourtant sans succès, n'est que le monde sera devenu plus riche de connaissances et d'humanité.

Le livre du P. Gruber est donc, malgré l'apparence, une œuvre de patience. Au demandant à vouloir une explication très complète de Positivisme. Dans quelques semaines, à l'Allemagne, on y signifierait à quelque chose de mieux dit, spirituellement écrit. Il est fait pour faire aux lecteurs français.

Le mode de penser même par le terme de positivisme a été pas nouveau. Mais que la philosophie positive ait vraiment été créée au dix-neuvième par Auguste Comte et qu'elle n'ait pu être créée qu'au dix-neuvième et par un esprit au regard assez simple pour embrasser toutes les sciences, c'est ce que le P. Gruber prouve par des documents historiques bien choisis, c'est ce qu'il est plus heureux de comprendre. Assurément il y a toujours eu des sciences dites par conséquent et ne s'en admettent qui dépassent les données de l'expérience et des faits de la terre, comme parle Platon, qui se veulent tenir pour certains qu'ils n'ont rien de leur force et surtout de leur nature. Cette disposition a été celle de tous les philosophes anglais depuis Bacon jusqu'à Bacon, et elle est le principe de l'agnosticisme, comme le remarque le P. Gruber; Mais les Anglais se sont préoccupés surtout du problème de la connaissance qui est en quelque manière métaphysique, l'agnosticisme est non seulement négatif et entre l'esprit positif, tout de détail et surtout seulement des faits, sans en général l'admission de toute conception systématique, de toute philosophie.

Il Nous signifieront deux livres particulièrement graves : c'est d'abord la dissertation des sciences en abstraites et concrètes qui n'est pas mentionnée, et de même nous ne nous sommes trompés pour l'argent n'est point nommé parmi les sciences positives du positivisme. Le P. Gruber ignore-t-il donc la fameuse discussion qui s'est tenue sur le point de savoir ce qu'Auguste Comte doit à l'Histoire des progrès de l'esprit humain ?

C'est que la philosophie est venue tout une rue d'avancement sur les choses; elle répond à cette idée d'unité, de vérité universelle, la plus haute de l'esprit qui commande à tous autres savoir toujours limité, nous entraînant à poursuivre incessamment les sciences et nous fait découvrir l'ensemble des choses du monde. A cette idée supérieure, toutes les religions et la métaphysique jusqu'à présent avaient donné un contenu. Mais, à notre époque, les sciences avaient fait d'immenses progrès pour nous l'esprit vers d'autres rives. Les sciences positives, d'abord, ont rendu plus facile et plus sensible la dissolution de deux sortes de problèmes souvent confondues : ceux qui sont susceptibles d'une solution positive, d'une autre empirique, et ceux qui ne le sont pas et, en même temps, par leurs rapides triomphes, elles donnaient plus de crédit à cette opinion que les solutions positives sont seules légitimes. En second lieu, par cela même qu'en cherchant, elles mettaient en lumière de nouveaux rapports entre les diverses parties de la réalité, elles devaient donner lieu à une tentative nouvelle : celle de satisfaire le besoin d'unité de l'esprit, en synthétisant les résultats les plus généraux des connaissances positives, les conceptions philosophiques de l'univers, toutes ces plus hautes généralisations des sciences, c'est ce qui au XVIII^e siècle nous parut tard, c'est ce qui a été l'œuvre originale du fondateur de positivisme. Auguste Comte a voulu créer une véritable philosophie, mais une philosophie relative, c'est-à-dire bornée aux faits et aux relations entre les faits et laissant de côté toute question transcendante. C'est injustement que le P. Gruber l'accuse d'athéisme, puisqu'il désavoue, au contraire, avec véhémence l'athéisme dogmatique et qu'il soutient même dans un de ses derniers ouvrages que l'hypothèse d'un Dieu dans la nature a bien plus de vraisemblance que celle d'un mécanisme aveugle.

Sans doute, les germes de la philosophie positive étaient déjà chez les philosophes du XVIII^e siècle et dans leurs ouvrages du XIX^e, comme le montre curieusement notre auteur; mais il n'approuvait qu'à Auguste Comte, nourri dans les mathématiques et dans les sciences de systématisation qui fait surgir au jeu important et infatigable d'une méthode, du lieu, de coordonner et de systématiser les éléments d'une telle conception.

Nous ne suivrons pas le P. Gruber dans son exposé du Cours de philosophie positive; il ne saurait pas le sujet et, aussi bien, étant difficile de le faire après les études remarquables de Stuart Mill, par exemple, de Littré ou de M. Renouvier. Mais de quelques pages que l'œuvre ait été écartée, quelle qu'en soit la valeur des détails et les progrès qu'elle ait pu donner aux diverses sciences, ce qu'il faut noter surtout, si l'on est curieux de suivre le travail des idées à cette époque, et de chercher les mille influences qui couraient obscurément la trace des connaissances, ce qu'il faut noter, c'est le prestige que l'idée positiviste avait prise à ce moment et les vénérements auxquels elle était parvenue. Si d'abord, comme nous l'avons dit, c'était une philosophie, mais une philosophie qui, dans l'immensité toujours plus bruyamment représentée des religions et des

philosophiques, était la méthode hétéroclite de la science; c'était la loi de l'éclectisme intellectuel qui mélangait tous les autres modes de pensée et l'éclectisme idéal des esprits dans une même vaine; enfin dans la générale indifférence des sciences n'était, autrement, des perpétuelles vagues pour continuer dans les rêves et chercher toutes les aspirations. Sans doute, on se communiquait la manie de Comte et a pas gardé la rigueur de son dessein primitif, et elle a subi la déformation particulière des différents esprits où elle pénétrait; mais, d'après nous interpréter et plus on nous éclairerait, nous, d'où elle qui a été pour la plus grande part dans cette erreur de l'esprit scientifique qui a caractérisé une certaine époque. La science accablée avec un respect presque religieux, considérée comme une dévotion, on peut revenir après tant d'efforts toujours déçus, la science destinée à triompher définitivement de toutes les croyances qui ne sont pas scientifiques, devant satisfaire l'âme à elle seule et valoir ici-bas l'éternité parfaite, la science que l'éclectisme du moyen âge dédaignait à l'écarter des choses de la terre, réservant à une jeunesse toute mortelle.

Mais ces promesses le positivisme avait à les tenir. Le sentiment religieux et la morale sont fondés sur la supériorité, Thomas se propose et s'adresse que l'infirmité qui le dépasse et l'infirmité n'est pas donné dans l'existence sociale. Comment satisfaire les exigences du sentiment avec des croyances strictement bornées aux faits, comment organiser la vie individuelle et sociale, comment trouver, dans la connaissance de ce qui est, un principe idéal qui en impose à l'égoïsme individuel, jusqu'à l'obliger au sacrifice?

C'est ici que nous abordons la partie sociale et religieuse du système, celle qui occupe la seconde période de la vie de Comte et qui est, comme nous disions, la plus ignorée et aussi la plus contestée, et la plus intéressante à suivre dans le livre de P. Gruber. On sait que les plus illustres disciples du positivisme, Littré par exemple et Stuart Mill, ont refusé de suivre leur maître dans la morale soit qu'il s'engageait. Est-il vrai qu'il y ait été infidèle à son point de vue, comme on le lui a tant reproché? Le P. Gruber ne le croit pas et avec raison, comme lui. Mais il faut avouer que le système primitif changeait singulièrement d'apparence et se transformait en religion et qu'on a pu se laisser à reconnaître l'âme générale qui abandonnait Saint-Simon pour la trop grande part qu'il faisait au sentiment, dans le grand précepte de l'humanité, éliminé dans un positivisme trop souvent matérialiste. Un profond changement s'était accompli, en effet, dans le positivisme (le positivisme et avait transformé la constitution intime de son âme. On ne voit la raison essentielle pour vouloir parler de cette ardente affection qui pénétrera d'une fois toujours plus exaltée la fin de sa carrière. Cependant, c'est tout amour pour Clovis qui le dispose à donner à la vie affective sur la vie même la plus intellectuelle, une toute prépondérance. Faut-il aller plus loin et reconnaître avec Littré, que Auguste Comte souffrait depuis 1815 d'un dérangement partiel du cerveau? Cette allégation si prouvée au point de prouver et d'écarter

mal avec les faits. Mais, il avait juste justice d'arriver avec M. Ravennas, « que la raison du philosophe, toujours, soit par l'extrême rigueur attention d'un travail incessant, soit par les organes de sa vie, semblait laisser passer toujours plus libre aux mouvements légitimes et légitimes qu'importe d'être intelligibles de plus en plus tendre et monumentale. »

L'idée aristocratique de ce second moment de la pensée de Comte, c'est que l'Intelligence doit être servie du cœur, la science avoir pour fin le sentiment, que la vie intellectuelle doit être subordonnée à la vie affective; mais parmi les sentiments, celui qui donne à la vie affective son véritable accomplissement, celui qui doit se subordonner à son tour toutes les puissances du l'âme, c'est le sentiment religieux, qui seul « réalise l'état de pleine harmonie physique et intellectuelle humaine et ramène l'humanité de l'homme à l'homme par l'homme. » Cependant le sentiment religieux exige un objet et Comte, fidèle ici à sa logique, met le sentiment religieux devant la négative à l'égard de la théologie: « Il est toujours pour l'homme une conjonction toujours plus relative à l'existence de l'âme, à l'immortalité de l'âme, à la théologie humaine. Il veut réaliser ce miracle d'une religion symbolique et scientifique à la fin: la religion de Thomas A. Kempis inspirée sur la loi d'immortalité de l'âme. »

Le miracle qu'il propose est celui que reprendra plus tard Stuart Mill dans son *Essai sur la religion*, et cet essai semble montrer qu'elle est bien la religion admissible de tous les logiques positifs. Ce n'est plus à l'être suprême que s'adresse le sentiment religieux, mais au grand Être, c'est-à-dire à la race humaine conçue comme un tout continuellement présent, le présent et le futur, et appelé A. Comte, par son pouvoir gouverneur et son salut, comme le croit le P. Gruber, joint les deux inférieurs qui, dans l'humanité de leur temps et de leur intelligence, sont le futur. Le grand Être possible, sur le présent, et cet être est celui qu'il a besoin de nous et que nous la pouvons l'homme, son, par des indications symboliques, mais par des actions. C'est à lui que A. Comte consacrer toutes ses pensées, tous ses dires, toutes ses énergies de poète. Cette la religion positive est pure, en ne peut l'absence du religieux les faits humains. « Vivre pour autrui » est la seule condition, car c'est en tant qu'un être humain, qu'on peut s'identifier comme Thomas A. Kempis. « Avant le plus grand est, et ne peut pas être. » Telle est aussi la violence de l'homme que Mill s'adresse à cet esprit de son temps, et, dans une page du plus haut intérêt, finit par ces paroles pour la religion humaine, avec mille « nouvelles. »

Mais Auguste Comte ne se borne pas à cette idée toute philosophique simple et directe: c'est une religion positive qu'il prend instituer; il ne laisse pas à la spéculation du philosophe la tâche de la créer. Pour réaliser l'œuvre de la religion positive des hommes, il veut constituer tout un appareil extérieur qui de dehors entreprenne d'organiser le sentiment, une série de pratiques systématiques, un ensemble de dogmes et toute une organisation de la société pour discipliner l'âme, plus et garder toutes les puissances vers un même centre, indéfiniment.

Mais, a cet effet que son œuvre duplant possiblement certains, ailleurs, j'entre en détail controversable, et on voit à quel moment idéal peut commencer la mise en réglementation du grand père. Nous en discutons quelques fois ensemble pour en faire venir la physiognomie et peut faire passer des brèves d'écriture de P. Girard.

Tout comme de proposer le nom des femmes, c'est un épiphénomène, en effet, qu'Angela Carter emprunte tout l'appareil de sa redigée, sa ritualisation tout à fait le plus dans l'écriture, dont il ne cesse d'admettre les mythes de l'écriture, et de qu'il utilise l'opinion révolutionnaire de la Héroïne. C'est d'abord de tous les dogmes canoniques qu'il cherche à fournir un équivalent et un substitut sans manquer aux exigences de son système. Au grand feu, c'est une humilité l'Espèce de grand Wilson, et le grand Fétiche, c'est à dire la terre, mère commune de tous les êtres et ainsi se compose la grande positivité. Les hommes par leur puissance de structures et de beauté ont la « providence humaine » de l'humanité, les poètes « la providence traditionnelle », et les hommes la « providence matérielle », ce qui rappelle les idéales traditionnelles de la divinité pour l'humanité. Toute témoignage et toute bonne. Enfin dans la femme, c'est le mâle qu'il faut adorer et la virginité, ce qui nous ramène à la grande idéalité de la Vierge Marie.

Tout ce programme d'urgence est basé sur la série des *Hommes particuliers* et des *événements publics*, tantôt en soulignant sur la pratique essentielle de culte, la prière, méditation jusqu'à une minute précise. La prière personnelle n'est pas une requête seule une effusion de sentiment, un don d'homme. Comme elle marque un *intime* adressé à l'humanité en général, pour lui donner une *image* plus abondante, il faut la voir, comme un *don* sacré, à la forme la plus parfaite de l'humanité parce qu'elle elle donne la vie humaine, à la femme. Que tout homme en nous dans un *age* guerrier, une *œuvre* humaine, peu importe, se rende que la femme qu'il aime est une *œuvre* humaine, c'est-à-dire *œuvre* et *œuvre*, est une *œuvre* humaine, c'est-à-dire qu'elle est une *œuvre* dans le monde.

La pièce se compose de deux parties : la scénarisation, c'est-à-dire un effort de manière et d'inspiration qui évoque et précise l'image jusqu'à l'illusionnisme; puis l'écriture. Les poèmes doivent occuper deux heures par jour, répartis en trois moments différents et la semaine doit se prolonger, autant que possible, jusqu'à l'arrivée du samedi, pour s'implanter dans les esprits. Ce n'est pas tout, il faut au scripteur une formule s'appliquant aux semaines fatigantes et imprévisibles, au défilant du Palais et de l'été. Chaque poème se termine toujours : « L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but », et cela de façon à laisser le signe de la week-end émotionnelle d'inspiration la semaine suivante.

1) Nous lisons cette phrase corrigée, qui sera le plus de dix fois au II. Nord : « Nous sommes les successeurs de vos prédécesseurs, qui ont nous comme vous la tradition d'être et de vivre ainsi. »

mois en touchant sommairement des organes que la théorie idéelle mène à ses deux éléments : *Politique positive*, t. II, p. 160). Saint-Mil remarque avec bon sens : que le comique est un phénomène qui semble avoir été sous toutes ses formes complètement inconnu à A. Comte.

Quant à l'organisation de la société, c'est bien le plus étriqué système d'asservissement, qu'il y ait jamais existé : le cours d'un hôpital, ou d'un couvent de la petite noblesse laïque, l'union capable de troubler Platon et de faire renier l'usage de Loyola. L'intérieur de l'homme et son extérieur, sa vie privée et sa vie publique pris dans les formidables enchevêtrements de la religion positive; une classe de prêtres, d'au-dessus des philosophes, d'au-dessus des mystiques, maîtres de l'éducation des Confesseurs, administrant les sacrements à toutes les grandes transitions de la vie, dispensateurs de l'immortalité, d'au-dessus de la surveillance dans le secret des yeux linceux, cette classe ultra-montane dispose en hiérarchie et, au sommet, le grand prêtre de l'humanité, suprême anneau : à côté des problèmes et sous leur surveillance morale, pour chaque âme, trois banquiers dictateurs, maîtres absolus du pouvoir temporel : au-dessous encore les profiteurs; et chaque classe ayant sa destination spéciale et fixe pour toujours; toute épaulement lucide à la société positive, le libre penseur confiné, le grand prêtre déterminant à l'encre les problèmes temporels ou devra s'attacher, se balancerait systématiquement de la plupart des livres, les sciences animales dont l'homme ne peut faire usage, détruites : enfin la société réduite à sa réalité organique doit les parler au vivant que pour le tout; sans analyse dans tous ses images, sous le main toujours-mouissant de l'ingénieur, ne sont que des moyens pour la construction totale, tel est en une grande table l'idéal d'A. Comte.

Ce rêve, il s'agira toute sa vie en faire une réalité. On connaît que Platon, confiné dans la philosophie de l'École du Tyrant, arriva en Sicile pour y établir sa République; il y fut rendu comme esclave. Comte resta au no 10 de la rue Mandarins-Léon et, s'y proclamant grand prêtre de l'humanité, dit qu'il avait écrit à lui, le monde ne s'est pas, mais le grand prêtre gardait sa conscience. Il fut même le duc et avait l'habitude l'immensité universelle : sept années devaient suffire à la construction des mathématiques, l'écrit à côté des polytechniques, avant pour les littéraires — en tout trente ans, il valait avec joie l'achèvement de Louis-Napoléon espérant que cette dernière source que trop « superflue » deviendrait peu à peu « progressive » et réduirait la place à la littérature positive. Mais le plus admirable est sa démarche auprès du général des Jésuites que le P. Gruber ramena avec lui les sources : Comte admirait les Jésuites, il choisit même le fondateur de l'ordre pour patron du 25^e jour du mois de Saint-Jean dans son testament. Ainsi se déchaîna-t-il à envoyer ses disciples saluer par un grand acte d'adhésion sur les bases positives : Les dévotion s'appelleraient désormais Ignorance; le souverain le pape à Paris, capitale intellectuelle du monde et libérant les positivistes à établir le pouvoir éternel : on conviait le pape à la fête de la prison-séjour. Saluée demanda une autre-

voit et au regard sans de réponses; mais il renvoya à voir le P. Huet, qui, assistant des personnes de France, qui lui déclara à voir paraitre bientôt parler du positifisme et de son chef, Auguste Comte demandant une surprise de son école. Il ne pouvait imaginer surtout que le P. Huet, qui avait connu à maître Jean-Christophe au-dessus d'ignorance. Pour lui ouvrir l'esprit, il lui envoya un exemplaire de l'Œuvre. Ce exemplaire fut acheté plus tard dans une vente publique : les feuilles n'en étaient pas coupées.

Toutes ces démarches témoignent évidemment de plus de présomption que de bon sens. Il n'est guère possible de ne pas remarquer au respect, disons seulement que le grand prêtre, comme on nous dans ses idées, avait peut-être tout son cœur de la réalité.

En fait, A. Comte continua à Paris une petite Église et un petit nombre de disciples d'école, qui ont gardé pour leur maître une vénération qui lui avait été et lui est restée, et continuèrent à cultiver le culte catholique. Après la mort accidentelle, des idées positivistes ont été régulièrement à Paris, à Comte, à Comte, à Comte, au Havre, au Brésil, l'Église positiviste a commencé à construire un édifice conforme aux prescriptions de Comte. L'édifice n'est pas encore achevé, mais on voit déjà un tableau représentant l'Humanité, entouré du monde tel qu'il est plus petit. Ce qui sert de donner un véritable caractère ecclésiastique à l'Église positiviste, n'est qu'elle a ses schismes et ses hérésies.

Mais quel que soit le sort de cette petite Église, on peut dire que la tentative de Comte n'est pas encore de celles qui ont de l'importance dans l'histoire. Il a commencé une petite école d'école, mais qui ne s'est pas encore élevée sur terre et n'a pas atteint les hauteurs. Ses plus illustres disciples l'ont abandonné et qui n'ont pas ses nouvelles idées pour les servir d'un nouveau maître. Le monde en gros, comme le général des Jésuites, a ignoré sa tentative. Certaines de ses thèses sociales, relatives à la propriété et à la nature des salaires, sont plus probantes peut-être que celles de Fourier; cependant on ne les connaît pas et lorsqu'un livre récent expose la pédagogie de Comte, le public a été surpris d'apprendre qu'il y en avait une.

Ce qui a touché les esprits profondément, n'est la positivité de la première heure; c'est cette idée morale qui s'en dégage, à savoir que la science peut exister sans les hommes, que l'homme n'a rien à perdre à s'y donner, que cette science sage ne diminue point son âme. De tout côté on lit aujourd'hui que cette idée a perdu de ses premières, que ceux qui s'étaient attachés au la science se retournent contre elle amèrement et lui reprochent de n'avoir pas donné ce qu'à la vérité elle ne pouvait pas; ils commencent, par là, à trouver étrange de chercher ce qui doit être dans la constitution de ce qui est, l'idéal dans le creuset de l'expérience. M. Ollivier-Laprade, dans sa préface au peu de temps, expose au positivisme la philosophie chrétienne : entre ces deux doc-

1) Thomas, Augustin et positivisme.

trisme il prétend « une guerre sans merci ». Mais la notion de philosophie chrétienne est de ceux qui veulent être définie et être : que la figure de Christ n'est pas une figure comme une autre, que l'œuvre sociale du Christ n'est pas une œuvre comme une autre, ce n'est rien quant à son objet. La morale du positivisme n'est-elle pas celle du christianisme, comme tous les fondements métaphysiques? D'autres plus catégoriques que M. Olliv-Laprene se voient à mettre en présence du Comillem que la philosophie de saint Thomas, comme si la science n'avait pas relégué les vérités scolastiques grammaticales parmi les croyances et les opinions, comme si la plus grande philosophie, une pensée des droits de la science, n'avait pas eu à découvrir dans d'autres sphères de vérités nouvelles de pensées. Mais pourquoi vouloir imposer les doctrines de l'idée positivisme? Aussi bien les prophètes ne font-ils, en général, qu'imposer à l'avenir la logique de leurs systèmes ou de leurs passions.

P.-F. PÉREZ.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *Les hallucinations verbales et la suggestion mentale.* Avant les découvertes de la médecine moderne sur les guérisons par suggestion chez les hystériques et les névrosés, contribuèrent à l'édification des croyances immatérielles existantes dans les annales de toutes les religions, surtout les recherches instinctives effectuées en Angleterre et en France par des physiologues ou des philosophes d'une remarquable compétence scientifique, sur les hallucinations, la suggestion mentale à distance, la lucidité et autres phénomènes non expliqués par les données scientifiques actuelles, méritent d'attirer l'attention de l'histoire des religions. Les phénomènes, seuls ou réunies, qui sont l'objet de ces recherches, rappellent, en effet, une très grande quantité de faits emblématiques dont le mystère même a été consacré dans presque toutes les religions et dont les conséquences ont été parfois considérables dans la vie religieuse de l'humanité. À ce titre nous signalons et recommandons à nos lecteurs l'œuvre très intéressante publiée par M. *Fr. Paulsen*, dans la Revue des Deux-Mondes du 1^{er} novembre, sur les « *Hallucinations verbales et la suggestion mentale* ». M. Paulsen y fait connaître l'ouvrage de MM. Gurney, Myers et Padmore, traduit en français par notre collaborateur M. Marlier, sous le titre : *Les Hallucinations télépathiques* (voir Revue, t. XXIII, p. 381), ainsi que les remarques du professeur Dr. Huber, de M. Pierre Janet et du Dr. Binet, le disputant aux Annales des Sciences psychiques. Lui-même, sans prendre formellement parti dans ce débat encore insuffisamment éclairci, incline évidemment à adopter une attitude même à quelques-uns des faits allégués. Il demande que l'on tienne à leur égard une critique sévère, que l'on se garde de l'illusion mentale, bien plus dangereuse que la superstition proprement dite, mais il reconnaît comme peu scientifique de tirer à priori une règle. Les règles du possible et de l'impossible sont trop arbitraires pour qu'il soit permis de recourir à l'impossibilité de certaines manifestations de la vie psychique opposées à l'expérience scientifique rigoureuse. Mais en son milieu plus qu'en tout autre il faut user d'un contrôle extrêmement rigoureux.

Il serait très désirable que des historiens, bien familiarisés avec les travaux de la psychologie physiologique moderne, s'attachassent à ce point de vue les faits miraculeux du moyen âge et de l'antiquité, en choisissant de préférence

aux qui nous ont servis pour les témoignages les plus dignes de foi et les plus authentiques. L'histoire du monde et celle des basiliques des symboles proprement dits finissent à une période étale. Déjà nous avons beaucoup de renseignements sur les usages d'usage dans la formation des légendes. Nous sommes beaucoup moins déboussés pour ce qui concerne l'explication essentielle d'un certain nombre de faits dits merveilleux, qui ne peuvent pas être mis au compte de la légende, et dont il faut rechercher l'origine dans l'état psychologique des êtres qui les ont accomplis, de ceux qui en ont inventé ou des hommes diuins qui nous ont fait connaître. Les ethnologues se sont occupés de ces histoires du merveilleux (voir Henck, t. XIV, p. 370, l'ouvrage du Dr Hagnat, *Les traditions épithétiques de l'égypte*, voir aussi les très nombreux livres du Dr Hagnat, à l'Institut, maintenant qu'un esprit, toujours avec la méthode de la critique historique, étudie le sujet en histoire, d'un côté en distinguant soigneusement les témoignages bons de ceux qui sont qu'une culture secondaire. L'histoire des religions y gagnera beaucoup.

— Dr Edouard Hagnat, *L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse* (Paris, Leroux, 124 p., Bibliothèque scientifique chrétienne, la 116). L'histoire religieuse de l'humanité est très intimement liée à l'ethnographie et les conclusions sur les origines religieuses des peuples d'Europe et d'Asie se confondent avec celles avec celles de l'ethnographie préhistorique, pour qu'il ne soit pas indifférent, dans l'ordre de nos études, de ne tenir au courant les travaux ethnologiques sur l'origine des Aryens. Pendant longtemps nous avons vu sous le drapeau de la race aryenne le pays lointain de notre race, telle que les fondateurs de la grammaire comparée et les premiers travaux d'Adolphe Pictet l'ont vu. Les ethnologues et les races de l'Europe, de la Perse et de l'Inde reconnaissant que les rayonnements d'un même foyer primitif, appelé aryen et situé au plateau central de l'Asie. De nombreuses différences de détail entre les diverses conceptions des linguistes ou des archéologues sur la cause de la dispersion de cette race primitive, ne nuisent pas à la certitude de la doctrine centrale. Depuis quelques années une telle concordance a cessé. Hagnat lui-même dans ses ouvrages nous avons signalé des publications importantes, telles que celles de M. Prick et de M. Scherer, qui fondamentalement la thèse généralement admise. Non seulement l'origine de la race aryenne primitive s'est élargie et les autres populations ont été et sont devenues en leur temps et les reconnaissent plus, mais l'origine ethnique elle-même des peuples aryens est maintenant sujette à des incertitudes et des divergences très importantes. Les uns veulent que nos ancêtres aient vécu en Scandinavie, les autres dans les steppes de la Russie méridionale, d'autres encore dans la mer Caspienne ou la mer Noire.

M. Edouard Hagnat a pensé que la meilleure manière d'exposer à ses auditeurs de l'Ecole de Louvre l'état actuel des connaissances sur nos origines,

c'était d'en retracer l'histoire. Et, pour que tout le monde pût en profiter, même ceux qui ne fréquentent pas l'École de Louvre, il a publié en volume de ses leçons dans le petit volume que nous parcourons. On y retrouve les qualités habituelles des travaux de M. S. Reinach, une information exactissime, une grande clarté et une foule de preuves de dégoût les idées erronées des auteurs qu'il étudie. Ce petit livre rectifie des erreurs plutôt qu'il ne démontre des doctrines nouvelles. Après l'avoir lu, on reste un peu plus confiant qu'on ne l'était déjà auparavant, que ce que nous savons de plus sûr sur la patrie originelle des Aryens, c'est que nous n'en savons rien. C'est la leçon importante de la science. Si pouvait inspirer à tous ceux qui s'occupent d'anthropologie préhistorique, d'archéologie ou de linguistique préhistoriques, un peu de mesure et de modération, un peu de cette prudence qui distingue entre les hypothèses et les vérités acquises, il faudrait d'appréciables services.

— Dr Fritz Hübner. *La question des mythes*. 1^{re} fascicule (Paris, Bouillon). C'est à l'imagination trop peu réfléchie des mythomanes que s'attaque M. Hübner, membre correspondant de l'Institut, dans le premier fascicule d'une étude sur la question des mythes, le seul dont nous ayons connaissance. Les mythomanes font d'habitude sur l'affirmation, en retrouvant dans toutes les religions des mythes, s'es-t-à-dire des motifs attribués à des personnages ou-muliers des aventures qui ne sont que l'expression métaphysique de leur nature et éternelles, et en tirant, pour l'explication des mythes, des lois générales et inflexibles qui s'appliquent aux faits de leur imagination. Or, une rapide revue de la religion égyptienne et des anciens religions syro-babyloniennes permet à M. Hübner de conclure que ces religions ne présentent que fort peu de mythes proprement dits. « C'est des Égyptiens qui ont une origine astronomique ou physique conservée, jusqu'à la fin des temps pharaoniques, leur caractère propre et constamment reconnaissable, sans aucune tentative pour le dissimuler » (p. 55). Et dans la période la plus ancienne du régime babylonien, « nous trouvons des divinités qui précèdent aux Égyptiens ou aux Grecs de la nature; nous n'en trouvons pas qui représentent ce que nous cherchons à expliquer : l'explication métaphorique de nos faits ou de nos lois » (p. 60).

Mais ce qui constitue le germe de l'erreur des mythomanes et ce qui le rend si dangereux, c'est un défaut de la méthode, c'est qu'ils prétendent fonder le système religieux sur la sensation ou sur l'imagination, c'est que, s'inspirant de la doctrine légendaire, ils promettent une révélation nouvelle de la nature à l'esprit, « spirituel par un progrès constant et fatal, que ne dirige point une volonté suprême et intelligente » (p. 1). Ils font ainsi l'usage traditionnel d'un point de départ spiritualiste pour les croyances du genre humain, ou à toute rigueur même d'être contraire à l'humanité une révélation première, une lumière donnée par Dieu à l'homme.

Nous ne dissimulons pas avec M. Hübner son interprétation des documents

egyptiens ou assyriens. C'est qui s'emblesent les beaux ouvrages de M. Maspero ou de M. Sayce jugés par M. Halévy à raison comme eux. On trouve difficilement ce qu'on cherche sans la conviction qu'il aurait lu par de la trouver. Mais il est un point sur nous les pouvoirs nous passer sans protester : c'est l'assimilation de toute subordination spirituelle de l'homme et de l'histoire à la sous-ception traditionnelle de la science publique et de la révolution scientifique primitive. Que des problèmes d'ordre inférieur se trouvent compatibles de parolles confuses, qui ne s'en élèvent. Mais qu'un homme de la valeur scientifique de M. Halévy ignore que, parmi les débâcles les plus nombreuses de l'humanité primitive et de l'évolution scientifique de l'histoire au sein de l'humanité, il y a des spiritualités les premières, celle de qui ne donne pas de parties prodigieuses.

— 4^e L'Esprit. L'Esprit indien. Dans le Journal asiatique de septembre-octobre, notre collaborateur, M. Fèvre, a donné une liste substantielle sous les autres traductions. Les mots qui se font du bouddhisme une représentation inspirée par les descriptions historiques des métaphysiques européennes et, versant grand profit d'une lecture de ce numéro, les voici les données :

« 1^{re} Tous les bouddhistes sont d'accord pour reconnaître l'existence de huit enfers inférieurs.

« 2^e Ces huit enfers, dont quelques-uns se subdivisent en six sections, correspondent à une gradation ascendante dans l'intensité de la peine. Le dernier est supérieur et la terminaison des souffrances ; mais, sur aucun point, cette gradation n'est présentée d'une manière uniforme, clairement et d'une façon unifiée.

« 3^e Les huit enfers sont entoures d'autres secondaires, dont le nombre variant de deux à six et même à quatre, ne subissent à eux, et dont on ne peut être avec certitude s'ils sont relatifs à une aggravation ou à une diminution de peine ou s'ils se rapportent à l'insuffisance des grands enfers.

« 4^e Entre les huit enfers principaux, on en compte huit glacés, mais seulement six sont. Les noms de six autres enfers glacés ne sont considérés au sud que comme exprimant les différentes durées de séjour infligées aux coupables dans ce nom des enfers, l'Arise. Ces différentes durées de séjour sont même portées à dix au lieu de huit, et l'on peut d'inférer qu'elles peuvent l'être jusqu'à trente.

« 5^e Le nombre des enfers paraît être de trente-deux au total et de douze au moins. Le premier compte s'applique à huit enfers annuels, autres d'autres froids et sans autres enfers. Les supérieurs qui portent à plus de cent le nombre des enfers semblent être le résultat d'une erreur : celles qui les comptent par milliers et millions sont des extravagances auxquelles il n'y a pas lieu de s'arrêter...

« 6^e La gradation dans la durée des séjours n'est pas aussi établie que celle de l'histoire des peines et de la communauté des coupables. Il y a des systèmes différents qu'il est impossible de faire concorder. »

— E. L. Chabot. *De S. Isidoro, scriptoris culti, scriptis et doctrinis* (Paris, Leroux, 19-2 de mai-100 et 22-1-1). La notice de domini en bibliographie publiée par M. Chabot est une bonne contribution à l'histoire de la vie intellectuelle chez les Espagnols. Isidore de Mérida, l'un des derniers biographes, doit être placé dans le monde moine du 7^e siècle. Il fut moine, d'abord près de Nîmes, puis après un court séjour dans cette ville, il se retira comme beaucoup de ses compatriotes dans le désert de Scété en Egypte. Ses œuvres ont été traduites en arabe, en grec, en latin. Aujourd'hui elles sont surtout intéressantes par les renseignements qu'elles contiennent sur les doctrines antiques de l'auteur et de ses contemporains. M. Chabot termine la prochaine publication de la légende du martyr persan, Muc Bassan.

— J. P. Fabre. *Etude sur le Liber Canonum de l'Eglise romaine* (Paris, Hachette, 19-8 de mai et 23-1-1). M. Fabre, ancien diacre de l'Eglise française de Rome, s'est attaché spécialement à l'histoire ancienne de la Cour de Rome. Il a entrepris la publication du Liber Canonum, le grand livre des règlements ou des règles du Saint-Siège. Il a publié une thèse latine sur les Patronymes de l'Eglise romaine jusqu'à l'époque des Carolingiens et il a continué sa thèse française de l'histoire et l'état historique du document qu'il traite. « L'Etude sur le Liber Canonum de l'Eglise romaine » est un ouvrage de pure histoire et pour l'histoire pontificale. Il est par le pape Innocent III, en 1213, et depuis copié sur plusieurs textes plus anciens dont M. Fabre suit la succession jusqu'à Grégoire VII, et il suit à son tour de nombreuses modifications jusqu'à la fin du 12^e siècle. Il contient le registre des règlements portés aux papes, soit par des monastères qui s'étaient mis à la juridiction séculière des papes, ou reconnaissant le pape comme vicaire ou garant de la propriété ou en lui payant pour cette faveur une certaine somme, soit par des institutions ou même des seigneuries pontificales devinrent à échapper par un même moyen à des restrictions gênantes. Ces règles étaient souvent contraires par les évêques ou les seigneurs laïcs. Il importait donc à tous égards que les titres de propriété fussent bien établis et que la comptabilité fut bien tenue. La thèse de M. Fabre nous donne l'origine de ce système bien et nous apporte une très utile contribution à la connaissance d'un acte encore insuffisamment étudié de l'histoire pontificale.

— U. Chevalier. *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. Toponographie. Tous ceux qui s'occupent d'histoire médiévale connaissent et apprécient le Répertoire de M. Chevalier. L'impression, M. Paul Halm, de Mouton, nous donne qu'il va quatre ans pressé, dans le titre de Toponographie, une deuxième partie de l'immense travail bibliographique accompli par M. Chevalier. Elle rendra toutes les indications de travaux relatifs aux localités du moyen âge, en même que la première partie avait pour objet toutes les publications concernant les hommes du moyen âge. Le nouveau volume forme environ 200 feuilles in-8° à deux colonnes. Il sera réparti en six

Manuscrits, mise en souscription au prix de 7 fr. 50. Le prix de chaque fascicule sera porté à 9 francs après l'apparition du deuxième et à 10 francs après l'achèvement de l'ouvrage.

— 7° R. HILGREN, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. III et IV (Paris, Klincksieck), Si les écrits hétérodoxes de M. l'abbé Chevalier sont un instrument de travail indispensable pour les historiens du moyen âge, les précieux restitutions de M. Hilgren dans les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale ne sont pas moins indispensables pour la connaissance des moeurs, des croyances et de la vie religieuse du moyen âge. Nous avons déjà mentionné les *Chroniques sur l'histoire ecclésiastique de l'état des septuaginta*, lorsqu'on veut se rendre compte de la religion populaire du passé. Or, M. Hilgren a été fait un spécialiste de cette étude. On trouve dans les deux volumes mentionnés précédemment la description de cinquante-deux volumes de l'abbaye de Saint-Victor et on voit les sermons qui ont été particulièrement étudiés l'attention du cardinal Adolphus. De pareils ouvrages ne se laissent pas analyser; ils ont une portée d'une exactitude prodigieuse et fournissent de précieux matériaux aux historiens du moyen âge.

— 10° Les *Documents pour servir à l'histoire des chemises des PP. de la Compagnie de Jésus* dans le monde entier de 1540 à 1773; publiés sous Plénel par le P. Alfred Breyer, ont été aussi, une source de renseignements qui ont été de signaler aux historiens de l'Eglise. Ces intéressants documents ont un double intérêt; d'une part, ils permettent de retrouver facilement les légendes modernes assignées par nos contemporains à nos saints, d'autre part, ils servent de preuve des événements nouvelles sur l'histoire des Jésuites et sur leur organisation dans les pays où ils étaient présents. L'histoire des Jésuites s'étend sur la plus grande partie du monde habité; mais néanmoins on établit des relations jusqu'à dans les régions les plus éloignées. On comprend de quelle utilité peuvent être ces documents qui ont été à nous ces indications.

— 11° M. Charles Bonnet a publié chez Armand Colin, dans la jolie petite série intitulée « Questions du temps présent » une étude sur l'*Eglise et l'Etat* (n° 10 du 17 p.), où il pose à grande voix l'histoire des rapports entre l'Eglise catholique et l'Etat en France et conclut énergiquement en faveur du maintien du système concordataire. Nous n'avons pas à discuter ici la thèse de l'auteur. Au point de vue historique, il ne nous semble pas avoir suffisamment fait connaître l'opposition, pour les relations de l'Eglise et de l'Etat, des transformations que la pensée spirituelle et du siècle de Rome (qui pas ses préférences à celles du monde des siècles. Cette opposition toujours plus accentuée de la pensée ecclésiastique entre les mains d'un état unique de la grande Eglise catholique, nous fait justement la conscience fatiguée et la débilité morale insupportable des rapports de cette Eglise avec les Etats modernes. Le régime de la separation absolue n'est, en effet, applicable que dans les pays où il y a un grand nombre d'Eglises dont les influences politiques se mutuellement compen-

Émile est sans cesse en lutte contre son propre pouvoir de l'État.

Enseignement de l'Histoire des Religions. — La Section des Sciences religieuses du Haut-Val d'Aoste-Eudes a publié cet ouvrage au sujet d'un vœu émis par les académiciens et de ses travaux pendant les trois dernières années. Avec l'autorisation de M. le Ministre de l'Instruction publique, les divers Sections qui composent l'organisme sont chargées de l'étude des Hautes-Études ainsi adressées claires en rapport spécial, au lieu d'un Rapport annuel qui paraissent en grand nombre trop tard et qui sont beaucoup trop complètes pour attirer l'attention des lecteurs. Envisageant le Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses avec accompagnement d'une courte étude, d'un autre de regard l'introduction rédigée par un des docteurs ou maîtres de conférences, qui permette de juger de la nature et de l'opportunité de l'enseignement, puisque d'un d'un des aux « Programmes » des Universités et Gymnasiums s'ajoute la.

Le premier chapitre de ses Rapports, consacré surtout aux brahmanes d'Inde du M. Sphère L'Est, intitulé : « Les auteurs des religions et les religions de l'Inde. L'auteur y expose à grands traits les difficultés énormes que présente à l'historien d'identifier la succession chronologique des croyances et des rites antres, le choix des traditions religieuses de l'Inde. Le bouddhisme et le jainisme ont, au regard du brahmanisme la supériorité facile de l'étranger ; le bouddhisme surtout offre le grand avantage d'avoir imprimé hors de l'Inde. En l'Inde notamment, la littérature bouddhiste présente des points de repère permettant d'établir une chronologie relative. Cette période chinoise du bouddhisme, l'auteur en est déjà bien éloigné des origines, mais peut se fonder sur des bases stables, l'historien du bouddhisme peut réserver à ses quelques efforts l'étude obscure des origines et s'efforcer à reconstituer le développement de l'Église. L'originalité des traditions étrangères par M. Lévi consiste surtout en ce, c'est qu'elle démontre même d'importance que la plupart de ses ouvrages sur le bouddhisme par d'autres bouddhistes indiens. Ce qu'il veut retracer, en effet, ce ne sont pas des spéculations philosophiques, abstraitement esquissées et compliquées par les termes singuliers, c'est la religion, ce sont les sentiments et les pensées des croyants, c'est le bouddhisme vivant et exubérant, fécondant à la fois le brahmanisme et l'hindouisme, et entraînant le plus grand partie de l'Inde. » Soit du brahmanisme réchauffé, au rapport d'origine avec le jainisme, réchauffé dans l'hindouisme après quinze siècles d'extinction, le bouddhisme offre aux conceptions religieuses un terrain aride, un espace limité, et lui-même des limites pour passer du pied-plant sur les autres domaines de la vie religieuse. »

L'étude paléontologique des mammifères fossilisés est fournie à Jacques St. Louis et remonte depuis plusieurs années, surtout en lien avec le rapport sur les mammifères Fossils à l'étude de Bergeron, le premier maître de conférences.

déjà fait ses preuves. Il prouve avec évidence, devant les professeurs présents, et représentant déjà avec succès la mission que la Société des Sciences religieuses a pour mission de faire percevoir dans les études littéraires religieuses en France.

— Aux conclusions de cette Section ont été ajoutés deux exposés dans deux présidents Chénouet, le tout ajouté au cours libre de M. Albert Le Roy, docteur en lettres, sur l'Histoire du Jansénisme au XVII^e siècle; Chénouet et son Ecole.

Sous autres habitants, nous faisons entrer en l'enseignement de tous les autres et nombreux qui, dans les autres institutions de notre enseignement supérieur présent, se rapportent à l'histoire religieuse.

I. Histoire de France. Après la séance déjà signalée de M. Albert Bédier, sur la Vie de Jean, nous relevons par l'histoire les autres sciences :

M. Fouquet étudie les Mémoires d'Elzévir; M. Clément-Gervais, les Institutions juridiques de l'époque et des questions archéologiques et topographiques; M. Meppes, les Textes des pyramides relatives à l'histoire religieuse de l'Égypte; M. Jean Berthelot, des Fragments inédits du Talmud-Avram; M. Fournier, des Extraits de Malchus et la Bible-Vieilles; M. Nourissier, la Multiplication en France au XVI^e siècle.

II. Histoire de l'Église protestante. M. Monodque interprète l'Épître aux Hébreux; M. Schuler, la seconde Épître aux Corinthiens; M. Lichtenberg expose l'histoire des idées évangéliques au XVI^e et au XVII^e siècle; M. Philippe Berger, l'histoire des livres de l'ancien Testament; M. Soufflet, l'histoire des Éphésiens de saint Paul; M. Bonnet-Duport, l'histoire de la prédication depuis le milieu du XVI^e siècle, et l'histoire des missions; M. Samuel Remy, l'histoire de l'Église au XVIII^e siècle, et les Confessions de la doctrine chrétienne; M. Mouton explique la première Apologie de Justin et la doctrine de Cyrille; M. Adier traite de la Pénitence du saint, particulièrement dans ses rapports avec la religion, et des Théories évolutionnistes sur les origines de la moralité; deux autres livres sont présentés, par M. de Foye sur la Vie et les œuvres des saints; l'histoire religieuse de France, et par M. de Foye, sur la Vie sainte catholique de l'Église.

III. Histoire des Lettres. M. A. Goulet étudie l'histoire des lettres grecques dans la littérature antique; M. Fédoroff, la Religion de l'Église et les sciences de la science Catholique; M. Monod-Lévy, la Religion grecque dans ses rapports avec les institutions politiques. M. P. Berry explique divers textes religieux; M. Lecomte étudie la littérature latine du XVI^e siècle, en s'attachant spécialement aux écrits théologiques et philosophiques. Enfin M. Fédoroff fait l'histoire des théories morales dans la philosophie grecque.

IV. Ecole des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et géographiques. M. Roy traite les Rapports de l'Église de l'Empire et du pouvoir de la Couronne-Libre au XVI^e et au XVII^e siècle; M. Lichtenberg, les Sciences du droit canonique en France avant les sciences ecclésiastiques; il traite aussi des É-

ments de Hagiographie. M. JAMES BARNES pour ses études arabes. M. CARÉLIS pour l'Épigraphie et l'étude critique du texte de la Genèse, et l'explication des passages sur l'Arche d'Alliance publiés par M. HOFFMANN. Enfin M. CHAMBERLAIN pour ses Attributions orientales de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie, ainsi que l'Épigraphie libyenne.

— **Concours de l'Institut.** — L'Académie des inscriptions et belles-lettres a tenu, le 19 novembre, sa séance publique annuelle. Parmi les prix proposés nous relevons les suivants :

M. CH. F. LANGUAS a obtenu le prix ordinaire pour son « Étude sur les ouvrages composés en France et en Angleterre qui sont généralement connus sous le nom d'Acta Britannica. »

M. GUYOT a obtenu une médaille d'argent pour son travail sur « l'Histoire des mœurs des » [M. BENOIST une médaille pour son étude sur « La Culte des empereurs dans les villes de la Gaule romaine » (cf. *Revue*, t. XXII, p. 215 et 177); Mlle LOUIS GILBERT pour ses mémoires sur les Facultés de jurisprudence à Montpellier; MM. RUFFET et THÉRIER pour leur « Mission et rôle de saint Martin dans le pays d'Auvergne » (cf. *Revue*, t. XXVI, p. 100).

Notre collaborateur M. GEORGES LAFAYE a obtenu le prix BODIN pour une étude sur cette question : « Recherches sur les causes de la poésie alexandrine et ce qu'il doit aux vieux systèmes grecs. » Un autre de nos collaborateurs, M. LÉO DE ROY, a eu le prix STANISLAS JULIAN pour sa traduction du *Christianus*.

Le prix HOLLAND-CASTELLON a été décerné à M. PIERRE RUFFET pour son « Abbeys du Hainaut. »

Parmi les concours antiques pour les années 1894 et 1895, pour lesquels les lettres entrées du dépôt sont le 31 décembre 1893 et 1894, il n'y en a guère qu'un seul qui rentre, et encore indirectement, dans l'ordre de nos études, l'excellent pour le prix BODIN — 1894 : « Essai, d'après les données découvertes, la géographie et la paléographie égyptiennes et assyriennes de la grande vallée du Nil jusqu'à l'époque de la conquête arabe. »

Nécrologie. — Le 30 octobre, est mort à Paris, dans sa soixante-dix-septième année, notre collaborateur et ami, M. P. C. J. VAN DERWATER, ancien pasteur des églises wallonnes de Hollande. M. van WATERS, disciple de Scholten et un fidèle critique du *Logos*, avait particulièrement travaillé dans les études bibliques du Nouveau Testament. Il a collaboré à plusieurs revues protestantes hollandaises et françaises. Ses comptes rendus religieux dans la *Revue de l'Église des Religions Établies* en général nous ont connus. Ses principaux ouvrages sont un *Essai sur l'authenticité du quatrième évangile* (publié en deux parties en 1870 et 1872) et un *manuel sur la Bible de la liberté évangélique dans la protestante* hollandaise (1884).

ALSACE

Edmond Rouss, M. le pasteur Théodore Gerold, de Strasbourg, a répondu aux vœux de nombreux disciples et amis du vauz auver strasbourgais, en publiant sous l'inspiration d'un notes biographique détaillée sur Edmond Rouss. Il n'a eu d'autre prétention, dit-il, que de recenser à grande traite, et d'écrire quelques données sur la famille de M. Rouss à bien voulu lui fournir, la reconnaissance et la remarquable activité de l'homme et du pasteur. Cette tâche, il l'a accomplie avec simplicité, sans se laisser entraîner aux exagérations et les quantités en ce genre d'écrire, mais en rendant justice à l'action éducatrice exercée par Rouss et par l'école de Strasbourg sur la jeunesse religieuse française. La bibliographie complète de tous les ouvrages et articles de l'école éducatrice Edmond Rouss est de cette brochure de 84 pages. Elle seule suffirait à justifier tout ce que M. Gerold nous dit de l'activité infatigable de son ancien professeur.

ANGLETERRE

Nouvelles diverses. — 1^{re} Le Journal de la Société biblique de Londres (non d'octobre) annonce la mort de Basil Chiffet, à Saint-Jean d'Acre. Basil Chiffet était le chef de la fraction schismatique du Liban. Le mouvement d'écarter de Bas, depuis le début, a été de plus en plus abondant dans les dernières années en faveur de son rival. Celui-ci ne lanchait à rien moins qu'à se substituer au Bas, prouvant dans la révélation des Écritures. On se demandait ce qu'il se passerait du Liban, maintenant qu'il se lui reste plus qu'un chef d'opinion d'écarter. Voici-il se perdre dans de nouvelles divisions ou reprendre une vie nouvelle en se groupant autour d'un maître unique?

— 2^e Les éditeurs Hodder et Stoughton, à Londres, ont publié une traduction anglaise, par M. A. M. Heller, de l'ouvrage bien connu de notre missionnaire, M. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*. Cette traduction, que la presse scientifique anglaise nous a bien faite, contient une préface nouvelle de M. Sabatier à l'adresse des lecteurs anglais et différentes notes explicatives du texte français original. La plus importante de ces modifications porte sur la notion des Éphésiens écrits par l'Apôtre aux Corinthiens. M. Sabatier admet maintenant qu'il y a eu deux lettres perdues, l'une antérieure à notre première Épître aux Corinthiens, l'autre intermédiaire entre notre première et notre seconde Épître. Dans l'intervalle entre la première amorce et la deuxième perdue, Paul serait allé en séjour à Corinthe.

— 3^e Les parents de la succession scientifique de l'évêque Lightfoot ont publié chez Macmillan, sous le titre *Dissertation on the apostle ops*, une collection

leur de volutaires qui font partie de nos premiers commémoratifs par les Églises de Paul et d'Ignace, et qui seront plus accessibles au public, après avoir été extraits des volumineuses publications où ils se trouvent. Ce sont les Églises indiennes : Les Églises du Niagara; Saint Paul et les Trois; La Mission catholique; Saint Paul et Sébastien; les Eschimes.

ALLEMAGNE

— Le *Philologus*, L (N. S. V.), 2 p. 351 et s., publie d'importantes recherches de M. Paul Halm, l'auteur du *De poetarum Romanorum ante Augustum seculum ad Aeneideum condidit* (publié, Berlin, 1888, sur la signification de l'expression qu'on trouve grave sur certains monnaies des empereurs romains. Son génie y reçoit un symbole du caractère des études Augustales (voir dans le même ouvrage, Mommsen et Meißner, *Manuel des Antiquités romaines*, trad. fr., t. II, p. 227). Deux manuscrits publiés par Halm, dans ses *Adscripta* au t. XIV du C. I. L., démontrent que cette opinion est exacte. Le *diaristion* n'est le syncope d'un mot grec. Si l'on s'en tient aux monnaies ou aux inscriptions épigraphiques, c'est seulement à titre d'ornement. (Communication de M. J. Brémond.)

— L. Fulst, *De fabula Aetionum* (Berlin, Hertz et Rompe (in-8 de 68 p., in-80). Cette dissertation académique est une monographie soignée et recommandable par le soin et la légèreté d'écriture. Après avoir reconnu dans Aetion une divinité analogue à Panopeus, et dans les plus anciens témoignages son culte en Grèce, à Naxos, et chez les Lucrains, des représentations frappantes avec les robes de Dionysos et d'Aphrodite, M. Fulst montre que l'association de Dionysos et d'Aetion est une addition postérieure, connue à la légende primitive, auprès le témoignage d'Horace et celui de la comédie grecque.

— W. Bacher, *Die Agende der palästinensischen Synagogen*, t. I (Strasbourg, Trübner). M. Bacher a consacré sa vie à faire connaître les baggades des Talmuds. Deux volumes de lui nous ont déjà fait connaître les Tannaim, d'abord les auteurs jusqu'à la fin de la Mishna, vers l'an 200. Ensuite, il s'est occupé des baggades amorcées à Babylone. Maintenant il dépouille les traités et sentences du Talmud qui sont attribués aux baggades antérieurs de Palestine. Il suit l'ordre chronologique des données, et les index des coupures permettant de se retrouver dans le chaos des traditions talmudiques, ainsi classées et traitées selon les principes et les méthodes.

— M. Bacher a publié dans le *Zeitschrift für Literaturwissenschaft* de 24 lettres ou courtes lettres tirées de la correspondance épistolaire du saint Paul et des Corinthiens, d'après un manuscrit de Lyon, que l'on pourra comparer heureusement avec le texte publié chez nous par M. Samuel Berger.

— Nous mentionnons avec plaisir le programme des cours de l'Université de

parles sciences pour le premier semestre de l'année 1892-1893, dans la Faculté de théologie, au *Conc. d'histoire générale des religions*. C'est un travail sérieux. M. Plath, qui le professe, L'honneur des religions romaines, sans doute aussi, une large place dans le cours du professeur Tholken, sur la « philosophie religieuse » ; son ouvrage bien connu sur la Philosophie de la religion nous a appris, en effet, qu'il a ramené à la tradition des théologues allemands que l'historien toute la science de la religion sur des spéculations abstraites, souvent aussi vaines que profondes. Pour lui le fondement de la science de la religion c'est l'histoire de la religion.

Dans la Faculté de philosophie paraissent toutes les religions importantes sont traitées dans des cours spéciaux par les professeurs ou par des Privat-docenten.

BELGIQUE

— *Julius Fredericks*. Robert le Diable, premier lieutenant général au Pouvoir (Gent. Clémens : n° 4 de 25 p.). M. Julius Fredericks, professeur à l'Université royale d'Anvers, auquel on doit déjà de nombreuses recherches sur l'Inquisition dans les Pays-Bas, a publié dans le « *Rechts* » de travaux de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand » et en tirage à part, un intéressant mémoire sur le Diable, dit le Diable parce qu'il avait été exécuté pendant plusieurs années, qui, après sa condamnation, devait être exécuté en France. La connaissance des doctrines et des pratiques hérétiques se traduit particulièrement après à remplir ces fonctions. Il était avec une telle rigueur à Châlons-sur-Marne, à Péronne, à Cambrai, à Reims et à Laon, que Grégoire X nomme lui-même sa protection. L'étude de M. Fredericks admet les parties jusqu'à la fin descriptives de la vie de Robert.

— *Edou de Lantier*. De la race et de la langue des Hittites (Bruxelles, Gemma, 1902). Ce mémoire présenté au second Congrès scientifique international des catholiques à Paris, en avril 1901, s'est été très à l'impression et à la fin de l'année dernière, parce que l'auteur a tenu à mettre son travail au courant des plus récentes découvertes relatives à la question de la langue et de l'origine des Hittites. Le mémoire de M. de Lantier est le meilleur résumé que nous ayons actuellement des faits acquis à la science et des hypothèses généralement aventurées auxquelles ils ont donné naissance. C'est une mise à jour des études antérieures et un essai pour indiquer, par une détermination, la direction dans laquelle on pourra trouver la solution du problème.

Dans une première partie, l'auteur passe en revue les sources des connaissances actuelles sur les Hittites : la Bible, les documents égyptiens et assyriens, les monuments hittites eux-mêmes et enfin une bonne fortune par les inscriptions cunéiformes hittites. Il discute ensuite les divers systèmes d'interprétation proposés par MM. Sayce, Hommel, Grotzer, Ball, Halper. Les études de

En conséquence par M. le Président, nous passons très vite à la nomination de M. de Kéranden pour qu'il ait pu les examiner dans son intérieur.

Voici les principales conclusions que l'auteur lui-même propose comme les résultats de son étude économique :

— Mais à cet effet étant nées des, existant dans la Egre des nord un peuple
 'coven par les Egreches sous le nom de Kares. Parant les pères qui ont ont,
 un peuple d'Hamid par à peu vers le nord, dans le pays de Netham, dans les
 environs d'Abg, de Hamid et jusqu'à Qomah, près du lac mérid de Hama. Au
 temps de Hama II, il parut venir officiel l'empire de sa puissance. Il trouva
 sur les bords de l'Empire, en l'année, et même dans certaines parties de l'Aide
 Mémoré. Plus tard, à l'empire d'un grand empire, en l'année, il est très
 malade et une suite de postes souverainetés indépendantes, qui occupent toujours
 la Syrie septentrionale et d'Hamid jusqu'au la rive méridionale du l'Empire, et
 vers de la Méditerranée. Son extension géographique peut être 717 ex. 142.
 (p. 140).

« Les Hébreux avaient un type physique spécial, bien différent du type des Semites. Leur influence asiatique s'exprimait à travers l'Asie Mineure jusqu'aux confins de l'Europe » (p. 90). Leur langue « était apparentée à celle des peuples du Caucase, Perses, Mèdes, Égyptiens, Assyriens et de la Cilicie. Certains indices donnent à penser que la langue des proto-Israélites faisait partie du même groupe » (p. 95). « Les Hébreux paraissent avoir exercé une influence importante d'abord en Syrie, en d'autres lieux, ils l'ont exercée surtout en Syrie et dans le 2^e siècle » (p. 101). M. de Lankensieus conclut l'acte qui s'est passé à Malbasse (Hollibaat) et les contacts asiatiques.

Il termine en esquissant une théorie personnelle, mais qu'il est le premier à élever plus haut, sur l'origine des Hittites - dans cette partie de l'Asie mineure l'Égypte occidentale, l'Italie et le Lyonnais semblent se rencontrer -, sur leurs migrations dominicales vers la Syrie et la Cappadoce, enfin sur leur réunion en deux tronçons par l'arrivée des peuples du Nord, contemporains de Ramsès III. Le tronçon syrien est le plus ou le plus subjugué par l'influence assyrienne. Le tronçon capadoce est celui de la civilisation par l'appétit du Phrygien. Mais le premier, par l'intermédiaire de l'Égypte, le second, par l'intermédiaire de la Phrygie, exercent leur influence sur la civilisation grecque et servent de trait d'union entre l'Europe et l'Asie.

Nous remercions vivement la lecture du livre de M. de Lamouraux, nous qui voudrions en faire une chose toute à fait actuelle de la question litte-

— M. le comte d'Albion a pu être élu à l'Assemblée nationale de Belgique 39^e année, t. XXIV, n^o 4 et 100, et, au Congrès de 1848, dans l'Assemblée de Bruxelles, au sein d'un comité chargé de l'élaboration d'un projet de loi sur la nationalité, où il résista aux vœux de plus de 100 députés belges, et pour le défendre devant presque tout le Congrès des députés appartenant à une culture étrangère combattant le nationalisme.

sautes, et comme bien connu l'adoption, les sont attachés à ce sujet par ses premiers auteurs, ont pu montrer le rôle de l'art byzantin comme intermédiaire entre l'art oriental et celui de l'Europe occidentale. Cette communication trouvera tout naturellement sa place dans une seconde édition de la *Nigritien des Egyptes*.

— On lit dans la *Revue Archéologique* (avr. de novembre-décembre, p. 455-457) le résumé d'une assez poiquante controverse entre M. Pirenne, éditeur de *Quintus de Smyrne*, et les Hellénistes actuels. M. Pirenne avait écrit l'opinion que certains passages connus par les Hellénistes du xvi^e siècle et retrouvés par lui dans les manuscrits, seraient des suppositions comme contenant des attaques contre le sang. L'opposition fut vivement élevée par les PP. van den Gheyn et de Smidt, qui prétendaient que les passages mentionnés étaient des interpolations. M. Pirenne fut soutenu par son collègue le professeur Wagenvoet. Aujourd'hui le P. de Smidt lui-même revient à soutenir l'appellation d'une interpolation (voir *Archiv. Helléniques*, XI, 2, p. 138-137) et M. Hudeb-Eggers, dans le *Neues Archiv* (1922, n^o 2, p. 147) établit d'une façon incontestable que les passages en question ont été intentionnellement supprimés.

HOLLANDE

— F. Pieter, *De ontwikkeling der kerk en kerkleerle in de christelijke kerk*, t. 1. (La Haye, Nijhoff, in-8 de xxi et 448 p., 15 fl. 50). L'ouvrage que nous annonçons un peu tardivement — il date de 1894 — est assez dans de vastes proportions. M. Pieter ne se propose pas seulement de retracer l'histoire de la doctrine sur le péché et de la confession dans l'Eglise chrétienne, d'une façon plus complète et plus impartiale qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, mais encore de montrer l'influence que doctrine et pratiques ont exercée sur la vie religieuse et morale des chrétiens. Cette dernière partie de son programme est réellement neuve ; mais le danger d'une semblable entreprise c'est que les limites n'en sont pas suffisamment tracées. A moins de vouloir étudier une discipline disciplinée à l'égard de soi-même, on est exposé à faire revivre l'histoire ecclésiastique et l'histoire morale tout entières de la chrétienté dans les cadres de son enquête. Or, cette discipline, M. Pieter, est moins qu'un autre capable de l'observer. Il a tout mis dans son livre ce qu'il avait dans ses cartons et il y a mis sans ordre suffisant, d'une façon inorganique. On le regrette d'autant plus qu'il a commencé ses travaux véritablement prodigieux de documents et de renseignements, qu'il les interprète généralement d'une manière judicieuse et que l'impartialité, tout il ne veut à moins exposer, n'est pas seulement dans ses paroles, mais se reflète dans tout le cadre de son exposition.

Le premier volume, qui est encore le seul publié à notre connaissance, traite l'histoire de la philosophie de la confession jusqu'au vi^e siècle. L'auteur se met

car il aborde les antichristes dans les espèces. Il ne trouve rien chez les Grecs et les Romains. Peut-être qu'en portant ses recherches sur la société gréco-romaine du IV^e et du V^e siècle on s'en ira, et non pas sur la Grèce ou la Rome des époques classiques, il aurait rencontré dans le monde païen une œuvre une proposition plus grande qu'il ne l'attribue aux persifications morales; à une sorte de pénitence religieuse et les premières manifestations de ce besoin de direction spirituelle qui a pris un si grand essor dans le monde chrétien. Les milieux orientaux, le néo-pythagorisme, le stoïcisme n'ignoraient pas les pénitences, et les chrétiens et sophistes du III^e siècle nous apprennent parfois encore de chrétiens d'occidentaux de romains.

M. Pélissier considère la doctrine de la pénitence comme un produit spécial du christianisme. Tant en reconnaissant l'existence d'une discipline ecclésiastique et même de la pénitence dans la synagogue juive, il s'admet pas que la pénitence chrétienne puisse être considérée comme un simple développement des pratiques juives. Partant de là il résume, élève par élève, les sources antichristiques, à commencer par les Pères apostoliques. Il trouve le premier témoignage de la pénitence antichristique publique dans le *Pastor d'Hermas*, vers le milieu du II^e siècle. Il passe en revue les textes qui nous montrent et en Orient et en Occident le conflit entre les rigoristes et les modérés. Saint Cyprien, le premier, manifeste le fait qu'on peine païen, de sa propre volonté, reconnaissant un pénitent dans l'Eglise à l'arrivée du monde. Peu à peu la pénitence privée et secrète s'élève à côté de la pénitence publique, pour le pénitent, puis pour se substituer à elle. Cependant il s'agit encore que de la réconciliation avec l'Eglise, le pardon des péchés étant expressément réservé à Dieu seul, la pénitence ne devance la mort. Enfin le pape Léon IV^e consacre la confession et la pénitence secrètes. L'Eglise n'aura plus qu'à développer la pénitence pour s'adapter à la civilisation occidentale chrétienne et à l'absolution universelle. Et sera la société de volonte morale.

Dans la seconde partie du premier volume l'auteur dégage les indications que l'on peut tirer de l'histoire de la pénitence pour l'étude de la morale chrétienne, de la condition de la femme, du sort des esclaves et pour la connaissance des rapports de la société chrétienne avec le monde païen. On reconnaît ici le style, en général très justifié, de la prétendue méthode de l'antiquaire chrétien. L'auteur, cependant, n'est en aucune façon hostile au christianisme. Il est au contraire professeur. Mais sa connaissance d'histoire en valait comme préjugé confessionnel. Les hautes références de son ouvrage, écrit par une personne maladroite à manier la plume, avec recueil aux textes d'écrits saints, offrent une lecture très intéressante à beaucoup de gens que l'histoire ne peut bécoter de l'histoire. Jusqu'à effrayer. Son œuvre, malgré ses défauts de forme, est une de celles qui honorent le plus la théologie médiévale contemporaine.

AUTRICHE

Un papyrus égyptien. — Les lectures commencent le 14 novembre du premier texte égyptien d'une certaine étendue, fait par le professeur Krall sur les bandages d'une momie conservée depuis plus de trente ans au Musée d'Egypte (M. Berne, 1, XXV, p. 110-1). M. Krall résume ainsi le texte de ce papyrus documenté dans le 1. XI des *Zeitschriften der k. Akademie der Wissenschaften in Wien* et dans le titre des *Neuzeitlichen Handschriften des Ägyptischen National-Museums*. Les caractères tracés sur ces bandes bandées de tissu étaient les plus que l'Europe, grâce à l'empire et par l'apport pour les égyptiens arabe. A M. Krall revient l'honneur d'avoir reconnu leur véritable nature et d'avoir mis l'Europe en mesure d'un pareil texte pour le déchiffrement de cette langue égyptienne, appelée à l'interprétation à cause du petit nombre d'inscriptions qui, toutes, se représentent jusqu'à présent.

Le document retrouvé n'est pas écrit en hiéroglyphes égyptiens, à moins qu'il ne s'agisse des deux faces du texte original. Celui-ci contient un petit nombre de mots déjà connus par les hiéroglyphes. M. Krall pense que c'est une sorte de code pour les morts, analogue au Livre des Morts des Égyptiens. Il se limite même jusqu'à mentionner l'Égypte que nous pourrions lire après lui en des termes égyptiens de Tagis, qui contiennent toutes les traditions religieuses des peuples et des pays égyptiens (p. 110-111).

L'authenticité du texte est établie en l'absence de tout soupçon. La découverte de M. Krall semble donc devoir être le point de départ d'une étude nouvelle et absolue pour la connaissance des antiquités égyptiennes. Ce qui donne à cette première édition d'un texte égyptien une valeur toute particulière, c'est la présence de la réimpression de l'original, présentée dans les hiéroglyphes égyptiens, puis de la traduction des hiéroglyphes égyptiens qui, bien entendu, représente une lecture directe des bandes égyptiennes.

ÉTATS-UNIS

M^{re} S. F. Sherman, membre de la Section égyptienne du département d'Archéologie de l'Université de Pennsylvanie, a publié dans les *Proceedings of the American and Egyptian Society of Philadelphia* (1904) une étude d'archéologie égyptienne sur les monuments sur certains monuments égyptiens dans la description de quelques poteries peintes de l'Égypte et de l'Assyrie et l'inscription égyptienne dans le Musée de l'Université de Pennsylvanie. Comme à cette occasion, l'œuvre est, les monuments égyptiens, etc. De l'œuvre égyptienne et de l'œuvre égyptienne sont de cette égyptienne une contribution à l'histoire de l'Égypte égyptienne par l'archéologie sur les monuments égyptiens de la Méditerranée.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

1. *Académie des inscriptions et belles-lettres.* — Séance du 21 octobre : M. Rouey continue la série de ses communications sur les fouilles de M. de Saxe à Telle, en Chaldée. « La première période des découvertes, dit-il, avait mis au jour des monuments appartenant à la haute époque de cet art très ancien, particulièrement les célèbres statues et tétes de doctrine, parmi lesquelles les égyptologues admiraient de véritables œuvres de maîtres, d'un technique superbe, d'un style sévère et puissant. La suite des fouilles nous apporte des résultats différents, mais non moins précieux : ce sont, en substance, des ouvrages d'un travail soigné et précis, qui nous font remonter de plus en plus vers les origines de cette première civilisation, mais de toute la civilisation orientale. Si réellement le site du royaume de Saxe-Sax, salués par les Chaldéens eux-mêmes, reporte la haute époque de la sculpture chaldéenne vers l'an 3300 avant notre ère, quelle antiquité reculée nous attesterait à des ouvrages qui représentent l'enfance du même art ? Voici maintenant d'autres objets sculptés, qui permettent à M. de Saxe de reconnaître une parenté plus ancienne encore que celle du roi Esarhaddon, le roi de la suite des Voulours. C'est l'image de son aïeul Our-Nira. Ce patriarche des dynasties royales revêt à son tour, tout en portant sur sa tête la couronne sacrée, tantôt une et tantôt deux aigles, la coupe à la main. Autour de lui sont alignés ses enfants et ses serviteurs, tous ayant sur leur tête une couronne sacrée. Dans le milieu, on distingue Akourgal, qui doit succéder à son père, en remplaçant un autre prince son aïeul. La suite de ces monuments redonne à nos yeux un document historique et archéologique de la plus haute antiquité. »

M. Oppert ajoute quelques mots sur les inscriptions chaldéennes qui accompagnent les monuments décrits par M. Rouey. Ce sont, à ce qu'il semble, des inscriptions aux illets pour le bonheur du roi.

M. Salomon Reinach termine la lecture de son mémoire sur les légendes populaires qui sont attachées aux pierres sacrées, en particulier aux dolmens et aux menhirs. A côté de ces légendes, il y a des pratiques superstitieuses qui, dans certaines parties de la France, présentent une singularité réelle. M. Rei-

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

nous ennuie, entre autres, des localités où l'on fait passer des mules ou des machines emblées par les trous de certaines portes; d'autrefois, il s'agit de se glisser dans l'étroit couloir entre une pierre sacrée et le sol. Le christianisme a souvent marqué ses empreintes sur ses pratiques, se substituant à la pierre, objet de croyances païennes, une telle charge rituelle que la dalle de tombes d'un saint. On est ébahi, devant en 1855 un chamme de Nennes, de tolérer des pratiques qui lui sont plus lointaines, pour travailler avec plus de finesse et de sûreté celles qui sont principales. — C'est à cette politique conciliante du rite que nous devons la conservation, non seulement du trésor du monument antique, mais des usages, si précieux pour le folklore, dont il est témoin depuis des siècles de siècles. (L. v. reproduit d'après le *Revue critique d'histoire et de littérature*, n° 44.)

— *Séance du 28 octobre*. — M. Maspero rend compte des travaux de la mission du Caire. Nous avons déjà signalé dans notre Chronique de juillet-août (t. XXVI, p. 100) la lecture des principaux bulletins des *Mémoires* publiés par la Mission. Depuis cette époque de nombreux travaux ont été ajoutés à ceux que ces bulletins nous ont déjà servis à la connaître. Après les *Fragmenta thebanica* de l'Annuaire Totalement publiés par M. Maspero et les *Autels du temple d'Edfou*, publiés par M. Borchardt, le *monument des religions égyptiennes* avec une carte spéciale au très long fragment du temple grec du *temple d'Edfou* pour plus haut l'œuvre de M. A. Lods, complètement corrigée, avec l'orthographe même de l'écriture, par l'honorable directeur de l'École. La publication du temple grec d'Edfou, par MM. de Borchardt et Maspero, a complété la religion égyptienne ou égyptienne antique, dit M. Maspero, dans tous ses détails, depuis de la fondation, du sacrifice, des fêtes d'Osiris. M. Borchardt, de même, a complété la publication des temples de Philae.

Enfin, après avoir mentionné la publication, dans les *Mémoires*, de quelques tablettes de Papi-ém-Hout, par le P. Arnault, M. Maspero annonce que la Mission archéologique française du Caire entend faire partie ses recherches sur l'économie sociale et moderne, tout entier, et non uniquement sur l'égypte. Bientôt elle se propose d'attaquer la Syrie et la Mésopotamie.

M. Alexandre Bertrand, président de l'Académie, prend la parole pour rappeler qu'il faut faire revivre l'honneur de nos loires littéraires, nos savants et nos érudits. Nous avons vu l'honneur de l'École du Caire, M. Borchardt, et à M. Xavier Charmes, qui s'est vu le premier la Mission de ses investigations et des interventions universitaires, mais encore à M. Maspero lui-même, à qui ont été la véritable part de tout ce qui a été fait par la science française en Égypte depuis ses débuts récents.

Dans cette même séance, M. Halévy annonce une lecture sur les *Inscriptions égyptiennes*, qu'il pourra appeler *antiquités*.

— *Séance du 4 novembre* : la séance est levée en signe de deuil après un discours de M. le marquis d'Hervey de Saint-Sauveur.

— *Séance du 11 novembre* : M. Salomon Jannet achève la lecture de son mémoire sur les légendes qui s'élevèrent aux monuments mégalithiques. Il signale les rapports entre la civilisation celtique du la Clyde à l'époque mégalithique et celle de la Grèce pélasgique. Les légendes populaires qu'il a étudiées seraient très apparentées à celles de la même pélasgique avant la constitution du mythe grec. M. Salomon Jannet arrive à la conclusion que plusieurs divinités de celtique avant la grande unité hellène par la conquête romaine, il a dû exister une autre unité de culte inconnue. L'explication la plus vraisemblable serait d'admettre un courant pélasgique de civilisation allant de l'ouest à l'est.

M. Julien Haur commence la lecture d'un second mémoire de M. Félix Bédier, correspondant de l'Institut, à Rennes. Le premier avait pour objet l'état religieux de la Grèce à l'époque d'Alexandre. Celui-ci est consacré à l'état religieux de l'Orient à la même époque.

M. Léopold Delisle présente l'édition, par M. D. G. Morris, du *Libellus sententiarum* des *Legationes* sous les *Tulliani* *Archieps* sous les *Archieps* *Archieps*.

— *Séance publique mensuelle du 18 novembre* : Jugement des académiciens (voir plus bas la *Chronique*).

Séance du 25 novembre : M. Geoffroy écrit de Rome qu'il la Bibliothèque vaticane en a mangé la mille de manuscrits, préparés par le P. Siro, en les travailleurs peuvent trouver immédiatement, à la main, plus de vingt mille volumes. D'autre part, l'Archivum vaticane s'est enrichi de près de dix mille volumes de livres imprimés des appliques et des bulles jusqu'à nos jours conservées aux archives du Latran et qui n'étaient pas encore ni livrées à l'étude. Ces documents, presque entièrement inconnus, vont du x^e siècle à Grégoire XVI.

M. Georges Perrot présente un nouveau livre de M. André Picot, *L'Archéologie archéologique*.

— *Séance du 2 décembre* : M. l'Abbé de Juchanville démontre que le nom de l'île grecque qui se lit dans l'antique sous le nom *Trochada* est une corruption, due à l'influence du grec, du véritable nom : *Trochada*, par l'intermédiaire.

M. Fauriol présente une étude sur les empereurs romains latins aux *Byzantins d'Égypte*. Il montre l'attraction exercée par ces empereurs sur les Romains, qui y puisaient des enseignements relatifs à la vie sociale. Sylla, Antonin, Claude, Albinus en furent influencés. De même Auguste en l'an 21. Claude essaya vainement de transporter les Mystères à Rome. Néanmoins, une lettre de l'empereur de Constantin à l'empereur de Constantin, datée de 313, est une preuve de l'attraction exercée par ces empereurs sur les Romains. Auguste en l'an 21. Claude essaya vainement de transporter les Mystères à Rome. Néanmoins, une lettre de l'empereur de Constantin à l'empereur de Constantin, datée de 313, est une preuve de l'attraction exercée par ces empereurs sur les Romains. Auguste en l'an 21. Claude essaya vainement de transporter les Mystères à Rome. Néanmoins, une lettre de l'empereur de Constantin à l'empereur de Constantin, datée de 313, est une preuve de l'attraction exercée par ces empereurs sur les Romains.

rent les inscriptions orientales qui attestent les esprits de profanation des mystères grecs.

M. Philippe Berger, sous-bibliothécaire à l'université, chargé des cours de langue hébraïque et de critique biblique à la Faculté de théologie protestante de Paris et l'un des principaux rédacteurs du « Corpus Inscriptionum semiticarum », est nommé membre titulaire, en remplacement de M. Renan, par 26 voix contre 4 à M. Maury, conservateur de la Bibliothèque de l'École des Beaux-Arts.

II. Journal asiatique. — Septembre-octobre : Léon Feist. L'enter indien (voir la Chronique). — J. Halévy. La correspondance d'Aménophis III et d'Achérophis IV. — Maurice de Sègner. Ernest Renan. — A. Delattre. Les Juifs dans les inscriptions du Tell-el-Amarna.

III. Revue historique. — Novembre-décembre : A. Leroux. Le royaume frangien et le Saint-Léon au moyen âge.

IV. Revue des traditions populaires. — Octobre : H. Dumortier. Folklore breton : le sabbat, l'enfer. — De Sepins et de Casterille. Légendes danoises. — R. Assol. Finlande. Les Orfèvres (suite). La balmermann par le sang. — P. Auloy. Mœurs superstitieuses dans les Côtes-du-Nord. — Novembre : P. Sébillot. La mort dans l'imaginaire. — R. Assol. La loi dans l'imaginaire. Les superstitions norvégiennes (suite). — De la Société. Bibliographie des langues et des traditions populaires du département de l'Eure. — Jarmy. Petites légendes chrétiennes. — Gervaise. Traditions, superstitions et coutumes de la Sarthe.

V. Bulletin de la Société d'anthropologie. — III, 3 : A. Levesq. Superstitions et crénies de la Champagne et de la Bre.

VI. Revue chrétienne. — Septembre : B. Allier. A travers vingt-deux ans de vie philosophique (voir la note en annexe). — De l'Office. Le mariage de Calixte. — Novembre : P. Simon. La prédication protestante pendant le Premier Empire. — Décembre : A. Westphal. Monisme, polythéisme, théisme.

VII. Revue des Religions. — 1902, n° 3 : Dumortier. Le sentiment religieux chez les peuples de l'Inde-Chine. — Chassignol des Fosses. Le Bréhamisme. — Simonin. Une épopée babylonienne (suite).

VIII. Revue archéologique. — Juillet-août : R. Le Blant. Simple conjecture ou sujet d'un passage du sang auguste. — H. Arthès de Jubentville. Comparaison entre le serment ecclésiastique et le serment grec dans l'Iliade. — Nodding. La déesse des cylindres et des autels babyloniens. — Goulet. L'Empereur des Cieux. — Gervaise. L'inscriptions du temple de Carthage à Nomsade.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 15 octobre : F. Brunetier. La formation de l'idée de progrès (étudier sur le livre récent). — 1^{re} novembre : F. Arthès. Les hallucinations religieuses et la suggestion morale. — 15 novembre : M. de Vayot. Après M. Renan. — 1^{re} décembre : Philippe Berger. Langues inconnues d'après sa correspondance.

X. Revue des questions historiques. — 1^{re} section : F. de Maug. L'histoire primitive d'Israël d'après les documents égyptiens et assyriens. — De Saadé. L'organisation des Égyptiens, égyptiens ou non assyriens. — O. Vigier. L'influence politique du Père Joseph. Négociations avec les princes d'Allemagne et la Suède. — Van der Glegen. Saint Théogastus, évêque de Bavière au Palatinat. — F. Cabrol. Les hérétiques narrons sur l'histoire des perceptions de l'Église.

XI. Revue internationale de l'enseignement. — Septembre : Jacques Perrenoud. Les écoles en Angleterre, au temps de la Renaissance et de la Révolution. — Novembre : M. Vernez, Ernest Houard.

XII. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris. — I, p. 103 : Roussaud. Nouvelles doléances du Commanche, Alouatta. — p. 110 : Roussaud. Le site des Indiennes dans les Côtes-du-Nord. — p. 111 : Nicot. Tombe-dolmens de Coudémarque, à Coudémar, près Arca. — p. 112 : Fournelle. Sépultures humaines de Caribé. Lamentations des déportés de Göteborg.

XIII. Revue géographique internationale. — 1902, p. 213 : Roussaud. Les Neandertals des grottes de Quana-Au et de Clauto-Bé.

XIV. Bulletin de la Société de géographie de Paris. — 1901, p. 110 : E. Aymonier. Histoire sommaire d'Inde indienne en Inde-Chine.

XV. Mémoires de la Société de linguistique. — VIII, p. 1 : A. Derogier. Quarante hymnes du Rig Veda traduits et commentés.

XVI. Journal des Savants. — Juillet : L. Delisle. Archives du Vatican (voir les 2^{es} suiv.). — G. Perrot. Les fouilles du Sébastien à Myra (voir septembre). — Août : Barthélemy Saint-Hilaire. Le Zend-Avesta (voir septembre). — E. Roussaud. Les universités françaises. — Septembre : Paul Janet. Notions historiques du protestantisme (voir les 2^{es} suiv.).

XVII. Revue de théologie et des questions religieuses. — Janvier (1901) : D. Roussaud. Le caractère juridique (voir les 2^{es} suiv.). — Mai : L. Mahieu. La doctrine des réformateurs (voir les 2^{es} suiv.). — Septembre : A. Fauré. Trois Vies de Jésus (Evangile, Hymne, Kémal). — L. Lambert. Une consécration au saint sacrifice sous Louis XIV.

XVIII. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — Juillet : Ch. Roussaud. L'épiscopat de Bourges sur la question protestante et le rappel des Huguenots (1718 ; voir sept.). — A. Lods. L'abbé Huc et l'Édit de tolérance de 1763. — Août : A. Roussaud. Trois pasteurs huguenots en mission de la Saint-Barthélemy. — Octobre : J. Pannier. La plus ancienne église de réfugiés en Angleterre, Canterbury. — Novembre : E. Prost. Les universités protestantes et le mouvement religieux dans l'Europe libérale française.

XIX. Revue historique et archéologique du Maine. — XXXI : 1. Lods. La culture romaine de Vendôme. — Prost. L'ancien village de May à Paris (1900). — N° 2 : F. Fauré. La culture romaine dans le Maine au cours du

moyen âge (suite). — A. Angot. Les droits de sépulture dans le Maine, l'Anjou et le Poitou aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles (voir les n^{os} suiv.). = **XXIII**, 4 : *Tombes de Lorraine*. Vie et lettres laudiales du Père Mercurio.

XX. Annales du Midi. — Juillet : J. Bouchon. Saint Martial de Limoges. — C. Douais. Les guerres du religion en Languedoc d'après les papiers de Pierre queux (suite).

XXI. Revue de l'Agenais. — Janvier-février : G. Tassin. La ville d'Agen pendant les guerres de religion du ^{xvi}^e siècle (suite; voir les n^{os} suiv.). = *Journal de la* : Les républicains de l'Agenais augets en 1035.

XXII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — Juillet : A. Delafosse. Inscriptions de Carthage. Epigraphes peintes (1893-1897). — D. Guibaud. La navigation d'Algerie. — L. Boret. Le cardinal Marcello Cerveri et l'imprimerie à Rome. — A. Anthelm. Le dernier procès du Louis de Berquin (1527-1529).

XXIII. Meuse. Août : C. de Boet. Le mariage de l'empereur de Chine (règne impérial; voir novembre). — Novembre : H. Boudet. La Balle Picard, entre les lèdes. — A. van Hamme. Le cas de l'épiscopat. — *Comptes*, III, 40.

XXIV. Academy. — 8 octobre : A. Sayer. The Tel-el-Amarna tablets. = 22 octobre. Max Muller. Professor Max Muller's Contributions to the interpretation of the Veda. The story of Namu's journey to prove that the Veda is not a collection of hymns but a collection of hymns; voir les n^{os} suivants). — A. Sayer. An inscription from the Tel-el-Amarna tablets. — 29 octobre : A. A. Murray. Canals (voir les n^{os} suiv.). — M. Stokes. Funeral customs in the county of Wexford. — R. Temple. Models of the Mahabharata. — 26 novembre : R. Charles. The new Greek fragment of Enoch. — D. Margolis. The LXX in the Mass. — 3 décembre : The gospel of Peter. — Max Gerson. The club of saint Columba.

XXV. Athenaeum. — 8 octobre : Rome (voir les n^{os} suiv.). = 22 novembre : Hierarchy in Sicily (à propos du ouvrage de M. Gennep). = 26 novembre : Apocryphal literature (à propos du livre grec du livre d'Énoch publié par M. Beauriant).

XXVI. English Historical Review. — Octobre : R. Allen. Gilbert, pope Sylvester II. — 2. Mappleton. The church of the Resurrection or of the Holy Sepulchre. — *Notes* (M^{re}). Gilbert's persecution under the Duke of Newcastle. — S. Mit. Ferdinand de Aragon.

XXVII. Fortnightly Review. — Octobre : F. Harrison. M^{re} Huxley's conversion. — 3. *Review*. The University of Pisa. — Novembre : Huxley. An apologetic comment. — Trois articles sur Rome. — Décembre : F. Harrison. M^{re} Huxley's mission. — *Memoirs*. Religion, de l'avenir.

XXVIII. Contemporary review. — Novembre : G. Monod. Ernest Renan. — Décembre : J. Stuart Glanville. Arroyo negro.

XXIX. Babylonian and Oriental Record. — V. 12 : *Review* de Lengerke. Origin of the early Chinese civilization from Babylonia, Elam and later.

XL. Folk-lore Journal. — III, 2: M. Sjöström, Legends of the Lapps — H. Gunde, The legend of the Troll. — F. Jönvall, Report on Swedish mythology. — III, 2: J. Stenroos, Stories as to Dr. Tytö's views on animals. — J. Ahlberg, An analysis of certain Finnish legends. — J. Sjöström, Baltic customs and legends. — A. Nylén, Celtic myth and saga. Report upon the progress of research during the two past years.

XLI. Folklorist. — I, 4: L. Agard, Gleanings in Mexican folk-lore. — O. Sjöwall, The story of the ghost dance. — Another ghost dance story. — H. Sjöström, Finnish folk-lore. — G. Berch, The evil eye.

XLII. Sitzungs- u. d. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — 1892, p. 617: A. Harnack, Die ältesten christlichen Bekenntnisse und die Anfänge einer christlichen Chronologie in Rom. — p. 716: A. Weber, Ueber den Vajjagya.

XLIII. Veröffentlichungen aus d. k. Museum f. Völkerkunde. — T. II (H. Vaughan Steens), Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme von der Halbinsel Malakka.

XLIV. Heale Welt. — T. III: L. Sjöström, Esnawegens und Thengens indischer Völkergeschichten, vornehmlich der Lappsagen.

XLV. Verhandlungen d. Berliner anthropologische Gesellschaft. — 1892, p. 104: Abguren, Hindu-Amerikaner des mittleren Jura. — p. 332: Tschudi, Ein angelsächsisches Inschrift aus dem 10. und 11. J. die Entwicklung des germanischen Kalksteinmarmors, Gipssteinmarmors von Nykøbing.

XLVI. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — III, 2 u. 3: Bräting, Zu Sprünge von Tantz. — Louggs, Anfänge des Christentums. — Sjöström, Beiträge zur Geschichte des Christentums von griechischen Quellen. — Sjöström, Geschichte in Skandinavien. — Tschudi, Heilswort Luthers und Melancthon mit dem Markgrafen Georg und Friedrich von Brandenburg. — Sjöström, Ein Brief des Finnischen Bischofs von Finnland (1545). — Lönnberg, Bericht über den Zustand des Jesuitenkollegiums zu Braunsberg in Preussen (1584-1602).

XLVII. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — VII, 4: A. Fodor, Der Apostel Paulus in Syrien. — O. Hering, Das indische japanische Christentum. — F. Gunde, Asia und Europa der Religion im Altertum.

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — April: Leben und Wirken des Negationsheiligen S. Gregorius (15. bis 16. J.). — Oktober: S. Luthers, Das Aelteste des Christentums im Romischen Weltreich und im Heiligen Kaiserreich (von 15. bis 16. J.). — November: Asia und Europa der Religion im Altertum.

XLIX. Theologische Quartalschrift. — 1892, Nr. 4: Sjöström, Die Apostel des Aelteste des Christentums. — Rindler, Asia, was es ist und was es nicht ist. — Rindler, Aelteste des Christentums im Romischen Weltreich und im Heiligen Kaiserreich (von 15. bis 16. J.). — Fodor, Die Aelteste des Christentums im Altertum.

L. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — H. 1 : E. Barn. Der erste öffentliche Bekenntnis. — N. Gengenbach. Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. — N° 2 : Von Soden. Die Ethik des Paulus. — N° 3 : W. Bauer. Die Lehre vom der Auferstehung des Fleisches bei Paulus und Tertullian (voir n° 4). — N° 4 : Stahl. Die monothematische Huldigung an Christus.

LI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — LVIII. 2 : W. Brauer. Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach monothematischen und jüdischen Vorstellungen. — Brotha. Der Tag der Geburt Jesu in der Heilsgeschichte des Hippolytus. — E. Schärer. Was ist unter Christus in der Heilsgeschichte des Galschriesters zu verstehen. — L. Cohen. Zur indirecten Gefährdung Philo's und der älteren Kirchenväter.

LII. Zeitschrift für Assyriologie. — VII. 1 : Jastrow. On Palestine and Assyria in the days of Joshua.

LIII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — H. 2 : Schwenk. Volkskulturelle Soziologie (3^e art.). — Oels. Märchen in ihrer geschichtlichen Gestalt. — Arnst. Aus dem Aberglauben und Götterglauben der Germanen. — Tönnies. Zur ungeschichtlichen Volkskunde. — Singer. Zugangsverhältnisse Pöbeln aus dem babylonischen Talmud.

LIV. Ausland. — N° 33 : Rosen. Die Vorstellungen der Swenstra von dem Leben nach dem Tode.

LV. Globus. — N° 7 : Hagen. Die Inseln der Götter der mythenreichen Tartarus. — N° 8 : Fries. Die Inseln in Nordafrika. — N° 14 : Von Hoffmann. Dr. Hilde's Forschungen über Vulkanismus und Abgleichungen im Inneren. — N° 15 : Arnold. Hochbergbau in China. — N° 17 : F. Kraus. Orkaden in Ruinen auf der Hohenstein.

LVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — LVII. 1 : A. Hilgenfeld. Die symbolische Zweigebenen Theorien in unserer Fassung. — H. Hülsmann. Deutsch-theologisches zum Jacobusbrief. — W. Stier. Die alttestamentlichen Cetera bei den Schriftstellern N. T. (Erst.). — Hall. Ueber die Zeit der Apokalypse des Ammonius. — A. Hilgenfeld. Die Lehrsätze von der Hippolytus. — N° 2 : A. Hilgenfeld. Der Brief des Paulus an die Römer (3^e art.) vom 1^{er} zum 1. — H. Heiser. Der gegenwärtige Bestand der armenischen Kirche. — H. Tölke. Thomas von Aquino der Lehrer M. Servet's (2^{de} art.). — A. Hilgenfeld. F. G. Baur nach seiner wissenschaftlichen Entwicklung und Bedeutung. — H. Saperstein. Baur als Lehrer und Mensch. — N° 3 : Brotha. Ein archaisches Fragment aus Hippolyt's Schrift über den Antichrist. — A. Preger. Der wissenschaftliche Kampf im Protestantismus des 17. Jahrhunderts. — L. Bräuer. Mercur philosophus?

LVII. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. — VI. 2 : F. Ritsch. Neue Mittheilung zur Geschichte Petrus von Lora (Hinsins XIII). — L. 1 : Dougl. Die Statuten der letzten-Episcopat Petrus von Lora 1331.

LVIII. Studi e documenti di storia e diritto. — 1882, p. 209 : P. Sant
La salma dei Santi apostoli. — p. 215 : G. Cusi-Lent. Oratio panegyrica
in honorem sancti patris et universali SS. Christophori et Marci.

LIX. Atto di R. Accademia dei Lincei. — T. VII : E. Schiaparelli.
1) *Illes de l'interet degli statuti Eginum.* — T. VIII : Comporetti, Il Kaitenao
la poesia tradizionale del Finat.

LX. Theologisch Tijdschrift. — September : J. A. Bruns. De pasci-
na in den eersten Gentilischbrief (nuttel). — November : A. Tolboom. De Koo-
nare bij Josephus.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

G. Belling. Mohammedanism and other religions of mediterranean countries, being a popular account of Mahomet, the Koran, modern Islam, together with descriptions of the Egyptian, Assyrian, Ptolemaean and also the Greek, Roman, Teutonic and Celtic religions. — Londres. Ward; in-8 de 222 p., ill.; 2 sh. 6.

E. Sieck. Die Lebensgeschichte des Muhammed. Untersuchungen zur indogerm. mahammedischen Sagenkunde. — Straßburg. Trübner, in-8 de 131 p.; 4 m. 50.

Max Müller. Phrynicus Religio. — Leipzig. Engelmann; in-8 de xvi et 309 p.; 10 m.

Sulmann Reinach. L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse. — Paris. Leroux; in-18 de 124 p.

H. Weiss. Volkstümliche und religiöse Gebräuche. Eine kulturgeschichtliche Studie. — Brauns. Köhnen; in-8 de 54 p.; 1 m.

Sylvain Lévi. La science des religions et les religions de l'Inde. — Paris. Leroux; in-8 de 18 p.

ANCIENNES

A. Perrot. L'archéologie chrétienne. — Paris. May-Mollevet; 3 fr. 50.

H. Eise. Enzyklopädie und Methodologie der Theologie. — Fribourg. Herder; in-8 de xi et 573 p., 8 m. (Theologische Bibliothek; 1^{re} série, L. XV).

Württembergische Kirchengeschichte. — Stuttgart. Calw; in-8 de xvi et 750 p.; 10 m.

W. Fyfe. The messianism of Jesus, commonly called the gospel of saint John. — Londres. Black; in-8 de 110 p.; 10 sh. 6.

E. Kahler. Die Beziehungen des Paulus zu ihren Zusammenhangen mit dem Gesamtgehalt des Paulinismus. — Göttingen. Vandenhoeck; in-8 de xvi et 250 p.; 4 m.

J. Schmid. Petrus in Rom oder was ist ein solches Petrus. — Lucerne. Hölzer; in-8 de viii-211 et 230 p.; 4 fr.

H. Zimmern. Das christliche Abstinenz im Lichte der Religionsgeschichte. — Breg. Bader; in-8 de 12 p.; 88 cent.

A. Reuch. Aussergewöhnliche Parallelen zu den Evangelien. I. Textkritische und Quellenkritische Grundlagen. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de vi et

100 p., 5 m. (= Texte und Untersuchungen v. d. Gebhardt et Harnack, t. X, fasc. 1).

H. Bunsen. Fragment du latin grec de l'ivre d'Épiphane et de quelques autres attribués à saint Pierre. — Paris. Leroux, dans t. IX, 2^e fasc. des « Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire », avril, in-4, 30 fr.

H. Bunsen. Dissertation on the apostolic age, extracted from editions of saint Paul's Epistles. — Londres. Macmillan; in-8 de 440 p.; 14 sh.

F. Euse. Oderschäcker der Endlichkeit nach der Lehre der Vater und Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. — Paderborn. Schöningh; in-8 de xv et 151 p.; 3 m.

Tk. Harnack. Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Beitrag nach neuen Nachforschungen. — Berlin. Hirsch; in-8 de 41 p.; 75 pf.

R. Reiche. Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen untersucht und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de xv et 97 p. (dans t. IX, fasc. 1 des « Texte und Untersuchungen » v. d. Gebhardt et Harnack, qui contiennent aussi : L. Hallier. Untersuchungen über die Eöcömenische Synode; xv et 170 p.; ensemble 8 m. 50).

F. Kattenhahn. Beiträge zur Geschichte des christlichen Taufgebots. — Gießen. Becker (Frögel); in-4 de 55 p.; 1 m. 40.

F. Wörner. Die Geistesentwicklung des heil. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. — Paderborn. Schöningh; in-8 de xv et 210 p.; 4 m.

Freggel. Commentarii, Aradia, Lamentum et autres fragments inédits. — Paris. Honore; 6 fr.

L. Haupt. La prose métrique du Symeonisme et les origines du vers. — Paris. Bouillon; in-8 (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, fasc. 94).

Grätzmaier. Die Bedeutung Benedikt's von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums. — Berlin. Mayer et Müller; in-8 de vi et 72 p.

F. Frotet. Die altesten römischen Bismontalen und Ordines erklärt. — Münster. Aschendorff; in-8 de xv et 412 p.; 0 m.

R. de Gournay. Le latin apocryphe, les poèmes de l'apocryphe et la symbolique au moyen âge. — Paris. Vauvillier; 12 fr.

F. Loeb. Studies upon the two Johannes von Damaskus eugeneisobianus Parallels. — Halle. Niemeyer; in-8 de x et 144 p.; 5 m.

A. Shaw. Saint Gregory the Great: his work and his spirit. — Londres. Hodges; in-8 de 390 p.; 3 sh. 6.

R. Stadelme. Anna Comnena. — Biele. Hoch; in-8 de 95 p.; 1 fr.

G. M. Dreyer. Analyse hymnica melli aevi. XII. Liturgische Hymnen des Mittelalters (secul.). — Leipzig. Neisland; in-8 de 205 p.; 8 m.

W. Seelmann. Die Tolentane des Mittelalters. — Nordlin. Seltner; 2 m.

C. Müller. Dr Martin Luther, sein Leben und Wirken in Liedern aus allen deutschen Dialecten aller und neuerer Zeit. — Mannheim. Poeschl; in-8 de xvi et 414 p.; 5 m. 60.

- A. Wagner. *Ignazio di Loyola e Martin Lutero*. — scuola delle Classici. — Siena. Op. E. Perugini; in-8 de 67 p.
- O. Winkelsmann. *Der Schimmerhaldische Rand* (1530-1532) und der fränkische Kelchgeschloß. — Darmstadt, Röter; in-8 de 120 et 313 p., 8 m.
- E. Armstrong. *The French war of religion: their political aspect*. — London, Putnam; in-8 de 128 p., 4 sh. 6.
- L. Heger. *Quel und Schell des Schenke Frank*. Eine Studie zur Geschichte des Episcopats in der Reformation. — Pösching, Mainz, in-8 de 201 p., 6 m.
- P. Luperon. *Messire Jean-Louis de Piquemont, évêque et évêque d'Als*, prélat ordinaire de 1623-1634. — Paris, Houton; in-8 de 244 p.
- L. Amabile. *Il sena officio della giustizia in Napoli: istruzioni con molti documenti inediti*. — Città di Caserta, Lepi, 2 vol. in-8 de 11-207 et 112 et 165 p., 9 fr.
- H. Campbell. *The Puritan in Holland, England and America; an introduction to American history*. — London, Oxford; 2 vol. in-8 de 1690 p., 21 sh.
- S. Rüger. *Johannes Matthes, Ein Leben und Lebensbild aus dem 17. und 18. Jhr*. — Augsburg, Haller; in-8 de 11 et 270 p., 2 m. 50.
- F. Grueter. *Philip Jakob Spener*. — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de 101 et 244 p., 10 sh.
- Améd. Lacroix. *Les évêques de France. Les évêques avant la Révolution*. — Paris, Hachette; 8 fr.
- A. Baum. *Documenta pour servir à l'histoire des évêques de la Cathédrale de Bonn dans le siècle ecclésiastique, de 1540 à 1772*. — Paris, Pott; in-8.
- A. von Baur. *Kirchengeschichte des 17. und 18. Jhr*. (Kirchengeschichte), edited par H. Krüger. III. 3, 1). — Leipzig, Neudruck; in-8 de 11 et 258 p., 8 m.
- H. Felle. *Geschichte der evangelischen Kirche von Magdeburg. III, 1. Der Kampf der Augustiner gegen die lutherischen*. — Magdeburg, Pader; in-8 de 11 et 210 p., 10 m.
- Ch. Henrich. *L'Etat de l'Eglise (Quatrième du temps présent)*. — Paris, Galignani; in-8 de 67 p.
- A. Schickel. *Henry Edward Manning (1808-1892), Ein Lebensbild*. — Mayence, Schickel; in-8 de 11 et 270 p., 7 m.
- Th. Arnold. *Edmond Beaumont, Nécessité biographique*. — Paris, Fischbacher; in-8 de 47 p.

REVUE DE LITTÉRATURE

- H. Winkler. *Allgemeine literarische Untersuchungen*. — Leipzig, Pfeiffer; in-8 de 11 et 102 p., 7 m. 50.

H. Vaihinger. *Studien über alttestamentliche Lebensanschauung in der alttestamentlichen Geschichte. I. Untersuchung der aramäischen alttestamentlichen Gleichnisse.* — Münster: Theolog. Anst. de 65 p., 10 pf.

G. Morin. *La campagne de Sennacherib en Palestine et les prophéties relatives à cette expédition.* — Montauban: Goussier; 22-2 de 123 p. — La notice de la justice de Dieu dans l'Ancien Testament. — Hildesheim: 1-4 de 22 p.

W. Ahlstr. *The dominions of the Heatonites, typologically arranged in chronological order, with introduction and notes. I. The oldest book of Hebrew history.* — London: 4411, in-8 de 315 p., 10 sh. 6.

N. Angelus. *Il Pentateuco di Mosè, studio storico. I. Riti e cerimonie dei secoli più remoti d'Abraham.* — Genova: Bonati; in-8 de 86 p., 1 fr.

L. Weisphal. *Les sources de Pentateuque, étude de critique et d'histoire. II. La campagne historique.* — Paris: Fischbacher; in-8 de 112 p. + 312 p.

G. Wellhausen. *Exodus und Numeri, V: Die alttestamentlichen Propheten und die Propheten.* — Berlin: Reimer; in-8 de 215 p., 3 sh.

James Macmillan. *Les prophètes.* — Paris: Levy (Extrait de: Les Prophètes d'Israël); in-8 de 4 et 124 p., 1 fr.

Hervey. *The Books of Chronicles in relation to the Pentateuch and higher criticism.* — London: Christian Knowledge Society; in-12; 2 sh.

J. Andriani. *Endenapropheeten Aethiopien über die zwölf kleinen Propheten der christlichen Bibeldarstellung. I. Der Prophet Osee.* — Halle, Neueneyer; in-8 de 32 p., 2 m.

D. Cataldi. *Il Canone dei ventitré libri sacrosanti, in lingua e note.* — Firenze: Sansoni; in-16 de vii et 79 p., 1 fr. 50.

F. Joseph. *Quintus, ed. 4. Taber. Vol. 11.* — Leipzig: Teubner; in-8 de 2 et 384 p., 3 m. 80.

Exp. de Fay. *Les Apocryphes juifs, Keri et reliques littéraires et théologiques.* — Paris: Fischbacher; in-8 de 220 p.

F. Windisch. *Paul's Bericht über die Verheißung.* — Berlin: Guttentag; in-8 de vii et 120 p., 4 sh.

E. A. Jones. *The testament of Abraham: The Greek text now first edited, with an introduction and notes.* — London: Cambridge Warehouse; in-8 de vii et 186 p., 1 s. 7 d. — Texts and Studies de J. A. Robinson, II, 2; 5 sh.

Handbook for travellers in Syria and Palestine. — London: Murray; in-8 de vii et 300 p. avec cartes et plans.

C. A. Nollau. *Chronicon Romanorum.* — Leipzig: Götting; 4 m. 30.

STUDIIUM IN ALIIS LINGUIS

W. Fickelberg. *Corpus papyrographiarum graecarum antiquitatis. Vol. I. Inscriptiones graecae Megaridis, Oropiae, Boeotiae.* — Berlin: Reimer; 86 m.

A. Egerländer. Untersuchungen zur zweiten Hälfte des Odyseus. — Heidelberg: W. 1 m.

A. Fickensberg. De Hamulæ triplici Gossowum. — Leipzig: Fock; 1 m.

Léon de Lambercy. De la race et de l'origine des Hittites. — Bruxelles: Gossow; 1 m.

H. Bruun. Oriskändes Götterdäse, in ättens Form utläst. — Mönich: Verlagsgesellschaft für Kunst und Wissenschaft; 7 m. 20.

O. Zolnerow. Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake. — Berlin: Gossow; in-8 de 240 p., ill.; 7 m.

Ed. Smith. The festival hall of Osiris in the great temple of Heliopolis. — *Memoria of the Egypt Exploration Fund*, 1. 32.

ASIE MINÉRIE

E. Lemaire. L'Inde après le Bouddha. — Paris: Leroy; in-12; 4 fr.

L. de Hong. Chin-Hai-King, t. I. — Paris: Masson; 30 fr.

— Le Hiao-King. — Ibidem; 30 fr.

G. Buth. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem tibetischen des Jig-mo und aus dem koreanischen, untersucht und erläutert, 1^{re} partie. — Strasbourg: Trüner; 20 m.

F. A. von Langg. Kypre-Monarchie in der Religion der alten Griechen und asiatischen Völker. — Leipzig: Engelmann; in-8 de 144 p., 3 m. 20.

James Darmesteter. Le Zend-Avesta. Première partie: le Zend-Avesta. Première partie: le Zend-Avesta. Première partie: le Zend-Avesta. — Paris: Leroy; in-4 (Annuaire du Musée Guimet); 30 fr.

H. Buth. Die Perser und ihre Schriften. — Stuttgart: Roth; in-8 de 30 p.; 20 fr.

L. von Hübner. Der Avesta aus dem Parsischen in der Keltischen. — Leipzig: Harnow; 5 m.

EUROPE

F. Luck. Kultur und der weiße Mensch. Ein Beitrag zur deutschen Ethnologie. — Stuttgart: Frommann; 3 m. 20.

Chomsky. Some Persian tales from various sources. — Glasgow: Brown; in-12; 120 p.

V. Cui et P. Noren. Cui popular songs, 1^{re} partie. — Turin: Loescher; 5 fr.



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages
<i>Les dieux romains laïques</i> , par M. J. S. Spangier	1
<i>Les hymnes du Rig-Véda sont-ils des prières ?</i> par M. Paul Régnaud	49
<i>Le développement des sciences mathématiques</i> , par M. J. Hollander	139

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>Halakim ou la Religion juive. Travaux récents sur l'Ancien Testament</i> , par M. I. Kandy	55
<i>Bulletin archéologique de la Religion romaine. Année 1891</i> , par M. Aug. Admon	155
<i>Contes bouddhiques. Le Dharma de Chakrapala. La légende de Madhwa-khandaka</i> , par MM. L. de la Vallée-Poussin et Godefroy de Humez	180
<i>Esquisses des huit séries bouddhiques du Japon</i> , par Gyōsen (1282 après J.-C.), traduits par M. Alfred Milloud (suite et fin)	309, 320
<i>Ernest Renan</i> , par M. Albert Réville	220
<i>Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1891 — novembre 1902)</i> , par M. Pierre Paris	365
<i>Quel Portant de Jérôme et le juif Romain. — Salomon de la vie religieuse en Espagne à la fin du xiv^e siècle</i> , par M. Lucien Bédier	312
<i>Fragmente d'évangile et d'apocalypses découvertes en Égypte</i> , par M. A. Lods	331

REVUE DES LIVRES

<i>Objets d'Artéfact. L'École de Paris (après l'anthropologie et l'histoire)</i> (M. Jean Bédier)	52
<i>Pierre Paris. Études, la ville, le temple d'Athènes Cronaca</i> (M. F. Durand)	89
<i>G. Weyman. De die Flaminibus indigebat et novissimus</i> (M. J. Brisson)	99
<i>A. Wilamowitz. Les mystères et le mystère spirituel</i> (M. L. Marillier)	65
<i>Ch. Péguy. Le mystère dans les contes populaires</i> (M. L. Marillier)	277
<i>E. Goussier. Les Mystères</i> (M. L. Marillier)	281
<i>F. Antard. La ville de la Balade et la ville de l'Étre suprême</i> (M. Gabet d'Arville)	233
<i>F. H. Chase. The Lord's prayer in the early church</i> (M. Jean Bédier)	200







"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.